

... 11 ...
... 12 ...
... 13 ...
... 14 ...
... 15 ...
... 16 ...
... 17 ...
... 18 ...
... 19 ...
... 20 ...
... 21 ...
... 22 ...
... 23 ...
... 24 ...
... 25 ...
... 26 ...
... 27 ...
... 28 ...
... 29 ...
... 30 ...
... 31 ...
... 32 ...
... 33 ...
... 34 ...
... 35 ...
... 36 ...
... 37 ...
... 38 ...
... 39 ...
... 40 ...
... 41 ...
... 42 ...
... 43 ...
... 44 ...
... 45 ...
... 46 ...
... 47 ...
... 48 ...
... 49 ...
... 50 ...
... 51 ...
... 52 ...
... 53 ...
... 54 ...
... 55 ...
... 56 ...
... 57 ...
... 58 ...
... 59 ...
... 60 ...
... 61 ...
... 62 ...
... 63 ...
... 64 ...
... 65 ...
... 66 ...
... 67 ...
... 68 ...
... 69 ...
... 70 ...
... 71 ...
... 72 ...
... 73 ...
... 74 ...
... 75 ...
... 76 ...
... 77 ...
... 78 ...
... 79 ...
... 80 ...
... 81 ...
... 82 ...
... 83 ...
... 84 ...
... 85 ...
... 86 ...
... 87 ...
... 88 ...
... 89 ...
... 90 ...
... 91 ...
... 92 ...
... 93 ...
... 94 ...
... 95 ...
... 96 ...
... 97 ...
... 98 ...
... 99 ...
... 100 ...

العدد ٩٥ / ١٥١

محتويات العدد

١	لماذا لا يتواجد العقل فى الدماغ بل فى شبكة المجتمع الاتصالية	رولاند فيشر
٢٩	نحو نظرة للزمان كعمق	الكسندر چى أرجيروس
٤٩	مستقبل الماضى من تاريخ التأريخ إلى علم التاريخ	الكسندر جراندازى
٧١	التاريخ والاثروبولوجيا التاريخية	آرون أى. جوريفيتش
٨٧	هزقل والانتقال من الطبيعة إلى الحضارة فى كتاب. ج. ميكو "العلم الجديد"	جوليانا ميتشو
٩٧	أسماء الرجال والنساء دراسة المجتمع البرهمنى (الهندوسى)	مارتين فان ووركنز
١١٩	النظر العقلى، الادراك الحسى، المحاكاة والظن	ايرك ميكولان

لماذا يتواجد العقل فى الدماغ بل فى شبكة المجتمع الاتصالية

بقلم رولاند فيشر Roland Fischer

يبدو لى أن الأمر الأكثر احتمالاً هو أن الناس سيصلون ذات يوم إلى رأى قاطع مفاده أنه لا يوجد مركز فى الجهاز العصبى يقابل تفكيراً معيناً أو فكرة محددة أو ذكرى.
ويتجنشتين Wittgenstein

لقد تم التأكيد فى إحدى المقالات الحديثة(*) على أن كلا من المخ والعقل يظهران للمرء وكأنهما منطقتا نفوذ متكاملتان ومتبادلتان بشكل متكرر داخل دورة تفسيرية (فيشر Fischer ١٩٨٧). ومن المظاهر البازرة وغير المدركة لهذه الدورة التفسيرية أن التأويل داخلها غير محكوم بقاعدة محددة ومن ثم يبدو وكأنه حاكم لنفسه. فلقد أصبحت الملامح الفردية لهذا العالم (أو المخ) مفهومة من حيث سياق (العقل) بأكمله فى حين أن السياق بأكمله قد أصبح مفهوماً من خلال ملامح فردية (أو وظائف المخ). إذن كيف أو من أين يظهر المغزى؟

لا يمكننا أن ندرك سوى قليل من التشابه بين أفكارنا وبين تلك الأشياء أو المواضيع التى ننسبها إليها، فأقل ما يمكن قوله هو أن معتقداتنا عن طبيعة العالم الباطنية هى غالباً غير ثابتة. إلا أن المغزى لا يقع فى المعنى المشحول داخل الأشياء (أو داخل قراءة النصوص) ولكنه موجود فى حقيقة أن الإدراك أو معرفة الأشياء (أو قراءة النصوص)

(*) بزوغ العقل من المخ : الجذور البيولوجية للناتجة التفسيرية Emergence of Mind form
Brain: the Biological Roots of the Hermeneutic Circle مجلة ديوجين، العدد رقم ١٣٣٨ (١٩٨٧).

ترجمة : طارق يوسف ميخائيل

يسمح بظهور المدلول الذى كان مشمولاً داخل ذاكرتنا الوراثة وجهازنا العصبى. والمعنى ليس دلالة ساكنة بل هو إشارة إلى قبول مميز للفظ غير محقق وغير مؤكد (فيشر ١٩٧٩). ويمكن على سبيل المثال تطبيق هذا الجدال على التأويل الناتج عن التحليل النفسى، فلو كان مقبولاً أو كان يكسب الحياة التى تبدو مشوشة وعشوائية تماسكاً ملحوظاً، أو كما يقول سبنس Spence (١٩٨٣) لو كان فى إمكان المحلل النفسى أن يجد موضعاً قصصياً ذا دلالة داخل المناطق الغامضة فى خبرة المريض، فعندئذ يمكننا أن نضيف أن فى إمكان المحلل النفسى الارتفاع بإدراكه الشخصى مما يسمح للمريض بأن يستبدل بالقموض التماسك والمعنى.

وأكثر من هذا يمكننا التقدم خطوة للأمام بحيث نقارن نموذجاً جيداً لمشكلة غامضة فى علم الطبيعة أو فى فيسيولوجيا الأعصاب neurophysiology بموضع قصصى ذى دلالة. وعلى سبيل المثال نجد أن النموذج الجيد فى علم الطبيعة يشارك فى عملية تنظيم داخلية غير مدركة (بين العقل والمخ وكذلك بين القارئ والنص)، ويصفه شاو Shaw (١٩٨٤، ص ٩١) بأنه تفسيري من جهة ما يسببه من شعور باطنى بالإشباع. ويستطرد شاو - وهو طبيب وعالم رياضى - أنه قبل أن نعتبر أن الاحساس الباطنى خارج عن نطاق مناقشة تركيب النماذج، يجب أن نتذكر أن مثل هذه الأحاسيس أو الغرائز هى التى توجه كل الأعمال الخلاقة سواء أكانت علمية أو خلاف ذلك. فيمكن أن تكون للنماذج قيمة تفسيرية حتى عندما تفتقر لمقدرة تنبؤية، وأوضح مثال لذلك هو نظرية التطور، كما يمكننا أن نضيف العمليات التاريخية الأخرى مثل التعلم والإدراك الحسى والهولوسات وكذلك الأحلام (فيشر ١٩٨٩). ومن المفهوم أن مصطلح "تاريخ" history" يعنى فى معظم اللغات الأوروبية ما قد حدث فعلاً وكذلك طريقة رواية تلك الأحداث. ويتم شرح هذه الأحداث عن طريق تحويلها إلى قصة.

التعلم والتذكر ليسا متمركزين فى المكان.

ينبنى الاستنتاج بأن تذكر الأشياء التى (لا تزال) موجودة (فيشر ١٩٧٥ و ١٩٨٦) يجب أن يشمل أنماطاً زمنية على أساس ملاحظة أن الذاكرة ليست متمركزة فى المكان. فهذا التمرکز يقتصر على قنوات المخرجات حيث يحمل كل عصب ناقل للحركة بعض الأوامر لعضلة محددة. ولكن على امتداد مسارات الأعصاب المساعدة التى تنقل المعلومات من أعضاء الحس وحتى تصل بها إلى قشرة المخ، نجد أن التمرکز يزداد إنتشاراً عند كل طبقة تشابه عصبى، وبهذا يتأثر فى النهاية عدد ضخم من الخلايا العصبية القشرية Cortical neurons بالرسالة القادمة من خلال أية قناة حسية. ومن جهة المخرجات نجد أنه كلما تعمقنا فى مسارات نقل الحركة يزداد إنتاج أى مشير محلى للمخرجات الموجهة إلى العديد من العضلات. يذكرونا برينجل Pringle (١٩٧٦) فى هذا

الصدد أن مساحات كبيرة من قشرة المخ البشرى - والتي أطلق عليها بينفيلد Penfield "اسم القشرة غير المرتبطة" - ليس لها أى وظيفة يمكن تعريفها من جهة التأثيرات المتمركزة، ومن ثم يجب تحويل المعلومات المؤكدة إلى أنماط زمنية بدلاً من أنماط مكانية (ثم تعود لتصحيح أنماطاً مكانية وهى فى طريقها للخارج مرة أخرى). ومن المؤكد أنه بالنسبة للحالات البشرية التى أدت فيها إثارة القشرة المخية بالكهرباء إلى استدعاء ذكريات محددة، ثبت أن استئصال المنطقة المثارة لا يؤثر فى استدعاء هذه الذكريات (بينفيلد وبيروت Penfield & Perot ١٩٦٣).

ومن الممكن تحويل الرسائل من رسائل زمنية إلى رسائل مكانية وبالعكس نظراً لأن المكان والزمن متكافئان، وهى ملاحظة تعبر عنها ظاهرة بولفريش Pulfrich خير تعبير (فيشر ١٩٦٦ و ١٩٧٧). تصور كرة حديدية معلقة على شكل بندول وتتحرك فى مستوى أفقى أى تتأرجح من اليسار لليمين. فلو وضع المشاهد قطعة زجاجية معتمة أمام إحدى عينيه فسيجد أن الحركات الأفقية للبندول تتحول إلى حركات إهليلجية فى الفراغ. ذلك أن الفارق الزمنى فى النقل العصبى الناتج عن اختلاف شدة المثير (بسبب الزجاج المعتم) قد تمت ترجمته إلى فارق مكانى. وبالتحديد فإن كل نقصان فى الشدة بمعدل وحدة لوغاريتمية يقابله تأخر فى نقل المثير البصرى مقداره حوالى ١٠ مللى ثانية. وازدياد التأخر الزمنى يؤدي فى النهاية إلى تحول حركة البندول الإهليلجية إلى حركة دائرية. بل أكثر من هذا فإن نقل قطعة الزجاج أمام العين الأخرى يؤدي إلى انعكاس اتجاه الحركة الإهليلجية. وما سبق يتبين لنا أن الاختلافات فى شدة المثيرات أو الفروق الزمنية بين المثيرات المختلفة هى التى تحدد الموقع المكانى للظواهر سواء أكانت بصرية أو لمسية أو حرارية أو سمعية أو تذوقية أو شمعية أو خليطاً بين التذوقية والشمعية. وعن طريق تغيير التأخير الزمنى بين التعرض لمثير تذوقى وشمى مثلاً فإن من الممكن تحريك هذا الإحساس المركب من طرف الأنف إلى الخلق إلى طرف اللسان (فون بيكسى von Békésy ١٩٦٤).

وهناك توضيح آخر لمسألة تكافؤ الزمان والمكان ألا وهو الانحراف المنتظم فى الزمن التجريبى عند قياسه فى بيئات ذات مقياس رسم متغير وذلك عن طريق المعادلة التالية: $E=XT$ حيث E هى الزمن التجريبى و X هى تبادل مقياس رسم الفراغ فى حين أن T هى الزمن المقاس بالساعة (دى لونج De Long ١٩٨١). وكلما انخفض مقياس رسم الفراغ ازداد اتساع الزمن التجريبى.

يحمل تكافؤ المكان والزمان البيولوجيين تشابهاً ملحوظاً مع تكافؤ المكان والزمان فى الطبيعة. ولكن الفرق الجوهرى بين النوعين هو أن الرقم الثابت لسرعة الضوء فى الطبيعة

هو ٣٠٠.٠٠٠ كيلو متر فى الثانية فى حين أن سرعة انتقال الإشارات فى الألياف العصبية يتراوح بين واحد إلى مائة متر فى الثانية بتناسب عكسى مع قطر الليفة العصبية. وأكثر من هذا فإن الاختلافات فى شدة المثير فى المكان والزمان البيولوجيين تتحول عن طريق الجهاز العصبى إلى ذبذبات تتناسب مع لوغاريتم شدة المثير.^(١)

وربما يكون التكافؤ المكانى / الزمانى عبارة عن إعلان إدراكى للتكامل الدمجى بين نصفى الكرة المخية. فنصف الكرة الأيمن يصور العالم المحيط على هيئة مكانية، فى حين أن نصف الكرة الأيسر يصور العالم المحيط كنص متعاقب فى الزمان.

وربما يكون المكان والزمان تركيبين مخيين تم بناؤهما شيئاً فشيئاً وذلك وفقاً لرأى بياجيه Piaget (١٩٥٤). كما أن كلا من بيركويتز وتشيرجى Berkowitz & Tschirgi (١٩٨٨) يجادلان بأن الإنسان يتصور نفسه محصوراً داخل مكان ثلاثى، وذلك ليس لأن العالم الخارجى ثلاثى الأبعاد فى حد ذاته بل لأن الجهاز العصبى البشرى يعمل بلا تناسق فى ثلاثة اتجاهات، ولقد تزامن تطور أبعاد العالم فى الفراغ من صفر إلى ثلاثة مع تطور الكائنات الحية عديدة الخلايا نحو أجسام غير متناسقة تعمل فى الفراغ (من أجسام دائرية متناسقة إلى أجسام شعاعية ثم إلى أجسام ثنائية حتى تصل إلى تناسق مخى فى البشر).

يزعم شنيدر Snyder (١٩٨٨) أنه مع الأخذ فى الاعتبار الأهمية الكبيرة للزمان نحو نشوء الزمنية، ربما يكون للأطر المرجعية التجريبية والمختصة بفيسيولوجيا الأعصاب أشكالاً زمنية مختلفة بصورة أساسية مرتبطة بها، وهو يبنى رأيه على النتائج المشيرة للاتجاه التى خلص إليها ليبيت مع آخرين Libet et al. (١٩٨٥). وتكشف هذه البيانات أن بداية التعرض لمثير مادى مرتبط بإحساس خارجى والشعور بهذا الإحساس هما حدثان متزامنان تقريباً، فى حين أن بداية التعرض للمثير المادى المرتبط بالإحساس الخارجى

(١) يتأمل زابارا Zabara (١٩٧٣) فى الفرق فى وحدات العمل بين الكون الفيزيقي (النيوتونى) والجهاز العصبى. فوحدة العمل فى الكون الفيزيقي النيوتونى هى مادة (جسم، أو جسم إذا كانت صغيرة جداً)، فى حين أن وحدة العمل فى الجهاز العصبى هى "النبضة" (وهو مصطلح بدائى غير معروف مثله فى ذلك مثل مصطلح المادة). ولكل من المادة والنبضة خصائص مدركة معينة، فالمادة لها "جوهر" واستمرارية "ويعمد"، فى حين أن خصائص النبضة هى "التوصل" وكل شىء أو لا شىء". ولقد شرحت قوانين نيوتن الثلاثة أسس عمل المادة. ومع ذلك فإن الاختلافات الرئيسية من الكون الفيزيقي والكون البيولوجى للجهاز العصبى هى أساس الحمل : حيث تظهر المادة حركة خطية، فى حين تظهر النبضة حركة دائرية. ويستخلص زابارا - واضعاً فى اعتباره كل هذه الاختلافات - أنه يمكن اعتبار الكون الفيزيقي حالة خاصة لعمليات الجهاز العصبى، كيف عبرج. ك. شيمسترتون G. K. Chesterton عن ذلك؟. "الكون هو تقريباً أصغر ثقب يمكن للإنسان إخفاء رأسه داخله".

والوصول إلى لياقة عصبية مخية ليسا كذلك. وبالطبع تم إرجاع هذا التأخر إلى ظاهرة تكافؤ المكان والزمان.

لو اعتبرنا أن المكان بناء بيولوجي وأن الزمان مكافئ للمكان، إذن فمن المتوقع أن يكون الزمان - وهو إدراك حسي متلاحق للبيانات وتلاحمها داخل التزامن بمدى ذبذبات محدود - بناء بيولوجياً كذلك. ولقد علق أحد الفلاسفة بعد أن شرحت له بيانات هذه التجربة قائلاً بسخرية "إن هذا المفهوم واضح، فعقولنا تتمتع بإرادة حرة في حين نحرم نحن منها".

التمركز كحقيقة واقعة وكخيال

يلاحظ جاردنر Gardner (١٩٧٤) أنه ربما يعزى الاختلاف بين مدرستين رئيسيتين هما مدرسة التمركين the localizers وهي مدرسة "جيشويند - لوريا Geschwind-Luria" ومدرسة النظاميين غير التمركين the systemic non-localizers وهي مدرسة "جاكسون-هيد-باي Jackson-Head-Bay إلى اهتمام كل منهما بدراسة مجموعة مختلفة من الأشخاص. فيميل التمركين إلى التركيز على مراحل عمرية أكبر حيث تؤدي الإصابات الثابتة إلى تلفيات دافعة، في حين يركز اللامركزيون على المراحل العمرية الأصغر التي يتمتع أصحابها بقدرة فائقة على الشفاء بصرف النظر عن موضع أو حتى حجم الإصابة. ولكن كل التعميمات تتداعى عندما نتحدث عن أشخاص عسر وهم يشكلون حوالي عشرة في المائة من تعداد البشر. فيتميز نصف عدد العسر تقريباً بوجود مركز التحدث لديهم في نصف كرة المخ الأيمن على عكس الأشخاص المستخدمين لديهم اليمنى والذين يوجد هذا المركز لديهم في الناحية اليسرى من القشرة المخية.

ومن المؤكد أن بروكا Broca (١٨٦٥، ص ٣٨٣) لم يدع أبداً أن المخ يسيطر على اللغة. ولكنه قام فقط بفصل الجزء اللغوي الخاص بإنتاج الحديث بإحداث تلف موضعي (إلينج Eling ١٩٨٥)، ومن المثير للاهتمام أن التلف المتدرج الاتساع - كالورم مثلاً - لن يؤدي إلى فقدان القدرة على النطق aphasia حتى ولو تركز الورم في منطقة الحديث. إذن لابد أن يكون التدخل شاملاً في خطوة واحدة حتى يؤدي إلى عجز في السلوك، نظراً لأن التلفيات المتدرجة الحدوث لا تسبب عجزاً ملحوظاً (لينبرج Lenneberg ١٩٧٢). ومن المثير للحريرة كذلك أن الخريطة المحددة لوظائف المخ المتمركزة والمبنية على أساس رسم المخ الكهربائي (electroencephalography (EEG لا تطابق الوظائف المتمركزة المرسومة على أساس تلفيات مخية محددة.

ومن الممكن أن تتداخل التلفيات مع وظائف المخ أثناء إجراء رسم المخ الكهربائي مسببة تفرعات وقفزات خطيرة في عمل المخ تظهر في الأحداث العارضة التي يكشفها

الرسام الكهربائي. ويمكن فهم النظم البيولوجية أو الأنماط الزمنية المتذبذبة الخاصة بالمخ على أنها توازن ديناميكي مع ظواهر العالم من خلال معرفة المخ لكنهه أو بعبارة أخرى "التفكير". ولهذا فإنه من الممكن أن يكون الإدراك والفهم وحل المشاكل أو القيام بالعمليات التفسيرية أو المرور بالمخبرات التذوقية هو حالة محددة من التوازنات ^(٢) التي تسبب الإشباع، اتحاد نهائي لبعض العمليات يصل في ذروته إلى حالة ثابتة تتقدم نحوها أنماط إشعال الخلايا العصبية المتذبذبة. ولهذا الأنظمة المتذبذبة جوانب يمكنها التفرع. وعلى الرغم من أنه لا يمكننا قياس هذه الجوانب إلا أن في إمكاننا مع ذلك تحديد تفرعاتها عن طريق الأحداث العارضة التي تظهر في رسومات رسام المخ الكهربائي. ولهذا فإن تلك الأحداث العارضة قد تكون انعكاساً لأحداث هامة رغم أنها قد لا تتعدى مجرد ظل شاحب للديناميكيات الداخلية (Zeeman ١٩٧٥). ومن هذا يتبين أن الأحداث العارضة الباطنة قد تقدمنا بنموذج جيد لعمل العقل.

ومن ثم يمكن تشبيه القائمين بتشغيل رسام المخ الكهربائي بعلماء آثار ينقبون في العقل، كما أن البيانات التي يستخلصونها هي نتيجة "التنقيب عن المعرفة" (فوكولت Foucault ١٩٧٢).

(٢) يعتقد موندريان Mondrian أن الاحساس بالجمال هو التوازن المتناسق للمتناقضات وذلك داخل إطار كلي مميز ومتسلسل. (قارن هذا مع اعتقاد ليفي شتراوس Levi - Strauss بأن التفكير يقدم داخل متضادات ثنائية). ونجد في الرسومات هذا "التوازن الديناميكي" للعناصر المتضادة معبراً عنه بالزاوية القائمة (موندريان ١٩٤٥) ولا يمكن التعبير عن الشمولية إلا بالعلاقات التقليدية المجتعة، والتي لكونها مقيدة جوهرياً بالرغبة في أنها تخلق عدم اتزان وفوضى أساسية (باتلر Butler ١٩٨٢). والواقع أن الانطباع الجمالي المسيطر هو سكون روحي. "يصبح السكون ظاهراً بطواعية من خلال تناسق العلاقات"، وهناك ثلاثة أنواع لهذه العلاقات: علاقات الموضع وعلاقات التناسب وعلاقات اللون. ويتحصر هدف موندريان في التعبير عن الثوابت (أو غير المتغيرات) الخاصة بالعقل البشري، وهي روابط تتقاطع خلال مستطيلات وخلال سمك الخطوط، فالزوايا القائمة والمتوازيات هي "علاقات الموضع"، في حين أن التقسيمات البسيطة والرقم الذهبي هي "علاقات التناسب"، أما التناسق المميز والواضح للدرجات اللونية غير المظلمة فهو "علاقات اللون" (بزيو Rouleau ١٩٦٣).

المهم هو خلق جمال فائق من خلال عمليات رياضية حاملة للعمل المجرد من أي موضوع، أي خلق عمل فني خالص الذي هو نقيض وقود خلايا المشاهد "العصبية" (في الزمن) كما يعكس صورته في مرآة أداته المتكرر. وهذا الأداء هو نظرة تأملية للمكان كملاقات للموضع وعلاقات النسب وعلاقات اللون.

وعلى الرغم من الفصل الحالي بين الفن التجريدي والفن الرمزي إلا أنه قد أصبح من الواضح أن عمل الرسامين في مختلف الميادين لم يكن مجرد الرسم بل كان أيضاً البناء أثناء الرسم، مكسباً الأشكال ترتيباً والخطوط تناسقاً. والرسامون الغربيون الذين وإن كانوا محكومين بحدود الأطوار وتناسق اللوحة إلا أنهم مع ذلك استخدموا الموضوع كستار فرضه عليهم الواقع الاجتماعي لعصرهم. ولقد مكنتهم هذا الستار من الوقوف في مواجهة وقودهم العصبي، متأملين بعناية هندسية المواضيع والنسب واللون.

هل تتمركز هذه المعرفة فى المخ؟ يرفض فرويد Freud فى كتابه تفسير الأحلام The Interpretation of Dreams (١٩٠٠) الرأى القائل بإمكانية تحديد أماكن تشريحية للعمليات العقلية، أو أن هذه العمليات تحتاج إلى التوافق مع أى تركيب مادی:

أنا ببساطة أقترح اتباع الرأى القائل بوجود تصويرنا للأداة التى تنقل وظائفنا العقلية للخارج وكأنها تشبه ميكروسكوباً مركباً أو جهازاً للتصوير الفوتوغرافى أو شيئاً من هذا القبيل. ومن هذا المنطق نجد أن الموقع المادى سيقابل نقطة ما داخل هذا الجهاز تتكون عندها إحدى المراحل الأولية للصورة. وكما نعلم فإن هذا يحدث داخل الميكروسكوب أو التليسكوب عند نقط مثالية أو مناطق تنعدم فيها المكونات المحسوسة...

ويشير جريجورى Gregory (١٩٨١) إلى مدى صعوبة فهم أو تحديد مكان الوظيفة حتى فى الماكينات البسيطة:

تكمّن المشكلة فى أن تغيير النظام الميكانيكى أو الدائرة الإلكترونية عن طريق إزالة أو تغيير خصائص مكوناته سيؤدى بصفة عامة إلى تأثر النظام الميكانيكى أو الدائرة الإلكترونية بأشكال غريبة تحتاج فى حد ذاتها إلى تفسير، فلقد أصبحت الآن نظماً مختلفة ذات خصائص مختلفة يحتاج فهمها إلى إعادة وصف النظم الجديدة بكاملها. فعلى سبيل المثال نجد أن تغييراً بسيطاً فى دائرة الأمبليفيير amplifier يمكن أن يحوله إلى جهاز تعيين طول الموجة اللاسلكية oscillator. وقد تظهر مشكلات أخرى عند وجود أجزاء زائدة لأن نزعها قد لا يسبب أى تغييرات.

ولقد وصل كارل لاشلى Karl Lashley (١٩٥٠) كذلك إلى استنتاج مفاده أن الوظائف العقلية مثل الذاكرة يجب أن تتوزع فى الجهاز العصبى المركزى (CNS).

إن من المستحيل عرض مواقع منعزلة لآثار الذاكرة فى أى مكان داخل الجهاز العصبى، فنفس الخلايا العصبية التى تحفظ آثار ذكرى إحدى التجارب يجب أن تشارك كذلك فى العديد من الأنشطة الأخرى التى لا تخص. فاسترجاع المعلومات يتضمن أداء تعاونياً رناناً بين عدد كبير من الخلايا العصبية.

ومن هذا يتبين لنا أن تين هوتن Ten Houten (١٩٧٨) كان على حق عندما عرض تلك المشكلة كما يلي :

بالرغم من تراكم عدد هائل من الأدلة على أن نصف الكرة المخية الأيمن والأسر مختصان بالتعامل مع أنواع مختلفة من المعلومات، إلا أننا لا نزال نمجهل كيف يتم إنتاج الأفكار في المخ. بأسف سيمز Semmes (١٩٦٨) لأن مفهوم العرض الجانبي للمخ لا يقدم إلا عنواناً أو إعادة صياغة للاكتشاف السابق بأن التلف الذي يحدث لأحد نصفي الكرة المخية يسبب عجزاً يختلف عن ذلك الناتج عن تلف يصيب نصف الكرة الآخر.

وأنواع التمييز بين تقيضين مثل التمييز بين التحليلي والجشطلتي analytic vs. gestalt، أو بين التعامل المتوازي والتعامل المتوالى أو بين أحكام التشابه وأحكام الاختلاف قد تكون انعكاساً لوظيفة عقلية غريزية متفرعة. ويمكن أن يكون لمثل هذه الخاصية المتفرعة إلى متناقضات ثنائية أهمية بالغة لأغراض البقاء (تصور "استراتيجيات بحثية" تحت "الظروف القصوى"). ولقد كانت ومازالت لهذه التناقضات الثنائية الأرسطية أو المنطق مزدوج القيمة والعلاقات بين السبب والنتيجة أدوات هامة للتعامل مع عالم مهدد وغير مفهوم. ومن المفيد ملاحظة كيف أن هذا الميل نحو التفرع قد اصطبغ بروح العصر Zeitgeist، أو بعبارة أخرى الانحراف العصري أو الواقع الاجتماعي لحقبة ما. فعلى سبيل المثال نجد أن تفرعات القرن التاسع عشر تعكس الوضع الدوني الممنوح سواء للنساء أو لغير البيض أو للحيوانات أو المجانين، في حين أن القيم التي أصبحت موجودة في نصف الكرة المخية الأيمن خلال القرن العشرين قد تدین بوجودها نوعاً ما لقوة السود وتحور المرأة، والاحتجاج ضد حرب فيتنام، ونهضة شبكة الصناعات الحربية، والشعبية المتزايدة لطقوس الأديان الشرقية (كورباليس Corballis ١٩٨٥).

وختاماً لهذا الجزء سأذكر بأننا نجد في جميع فصائل الكائنات الحية مزدوجة المخ أو بعبارة أخرى في جميع الفقاريات ميكانيزمياً حاجزاً مهمته منع كل من نصفي المخ من التدخل الاستبطناني في المحتويات الشعورية للنصف الآخر وذلك منعاً لازدواجية مجال الرؤية على سبيل المثال (بوسيتي Pucetti ١٩٨٥). فمن الواضح أنني لست موجوداً في المكان الذي أفكر فيه، كما أنني أفكر في المكان الذي لست موجوداً فيه (لاسان Lacan ١٩٧٧).

والخلاصة هي أن الرأيين الحاسمين ضد نظرية التمرکز مینان على ما يلي: (١) البرهان الذي توصل إليه لاشلي والذي يثبت أن الأثر الضار الناتج عن إزالة أجزاء من قشرة المخ

يعتمد على كمية الأنسجة المزالة وليس على موقعها بالتحديد. لقد أدى هذا الاكتشاف إلى ظهور مبادئ الفعل الجمعى والتعاضدية. (٢) الحقيقة الثابتة القائلة بأن لكل من أجهزة الحس ونقل الحركة تمثيلاً متعددًا (خرائط المخ). وبعبارة أخرى فعلى الرغم من أن كل جزء يمثل فى كل مكان، إلا أن بعض الوظائف ممثلة فى نقاط معينة أكثر من غيرها. فمثلاً نجد أن شبكية العين ممثلة عدة مرات فى القشرة المخية، فشبكية عين القطعة ممثلة ثلاث عشرة مرة على الأقل فى خريطة القشرة المخية. أما فى حالة قرد البومة فالتمثيل يصل إلى ثمانى مرات، وهكذا. ويلقى وجودها الضوء على ما يرى الآن من خلاف غير مضمون حول تركز الوظائف. فالأحداث المخية الميطة للوظائف المركبة والمدركة تتوزع بدرجة كبيرة بحيث لا يمكن لأى تلف بالمخ مهما عظم أن يدمرها بشكل تام أو حتى يتركها وحيدة (جريجورى ١٩٨٧، ص ٤٣٨). وأما عن تركز الوظائف داخل نصف الكرة المخية فإننا نجد كمية وفيرة من البيانات المثيرة والخدع البارة أثناء دراسة المخ، ولكن يبقى مدلول هذه البيانات من جهة القدرات المحددة أمراً محيراً بشدة كما يقول شارلاند Churchland (١٩٨٦ ص ١٩٣ - ٢٠٢) الذى يستطرد قائلاً إنه حتى الزعم بأن منطقة بروكا Broca هى المسئولة عن الحديث ومنطقة ويرنيك Wernicke هى المسئولة عن القيم هو تبسيط للأمور أكثر من اللازم.

دائرة تفسيرية:

التوقعات تهنى على الإدراكات الحسية التى تهنى بدورها على التوقعات
تشير نظرية التمرکز إلى التلفيات وعواقبها ولكنها لا تذكر المراكز المتحركة فى "وظائف" محددة. يقول جريجورى (١٩٨١) بشئ من التهكم:

ليس معنى أن يصدر جهاز الراديو الخاص بك صغيراً حاداً عندما تنزع منه أحد الترانزستورات أن تطلق على هذا الترانزستور اسم مركز منع الصغير.

إننا نستخدم تعبيرات مختلفة عند الحديث عن القدرات العقلية العالية مثل "التعلم" و "الإدراك" و "استعادة المعلومات" و "التنبؤ" و "التذكر" وغيرها. ولقد دأب العلماء على محاولة التعرف وتحديد أماكن هذه الوظائف داخل أجزاء المخ المتعددة والخاصة بالتعلم، والإدراك، واستعادة المعلومات والتنبؤ والتذكر ... إلخ. ولا يقوم هذا البحث اليانس على الميكانيزم الممثل لهذه الوظائف بصورة منعزلة على أساس فسيولوجى، بل على أساس

لفظي بحث. فعندما يقوم المرء بفصل هذه الوظائف عن مجموع العملية الإدراكية فإنه بذلك يتخلى عن المشكلة الأصلية وينشغل بالبحث عن الميكانيزمات المتممة لوظائف مختلفة تماماً. ولفهمها يجب إعادة وصف نظام جديد كامل.

"أين يتم تخزين (المشاعر الغيرية)؟، فى الحيوان المنوى أم فى البويضة؟." هذا السؤال يماثل التساؤل عن مكان تخزين الذاكرة، أو عندما ينشغل كائن حي بالطعام فأين يكون سلوكه التزاوجى؟ هل تم تخزينه؟ لو كان من السخف الحديث عن الخزان الجنسى الذى نخزن فيه ميوئنا التزاوجية أثناء انشغالنا بالقراءة أو الأكل، فبالأولى يكون من السخف التحدث عن الخزان الذى يحوى الكلمات والصور (بيت Peat ١٩٧٦).

يقول باز Paz (١٩٤٩) أن الذاكرة ليست هى استعادة الأحداث الماضية بل هى إعادة بناء استنتاجى للحاضر الذى لا يمضى أبداً. وإعادة البناء الاستنتاجى هو عمل خلاق مبنى على الخبرة السابقة "المتعلمة"، وهو عملية إدراك معرفى تضمن استمرار كل من الخبرة وصاحبها. فلو أن الأحداث الماضية قد تركزت فى المخ على هيئة آثار متبقية Engrams لما تمكنا من استعادتها إلا على هيئة شظايا متناثرة أو قوالب جامدة. ولكننا نجد أن إعادة البناء الاستنتاجى ليس أمراً مفتتاً بل هو عملية خلاقة يتم خلالها تعديل الخبرات الماضية من خلال بيئة جديدة (للحاضر). وعلى نفس المنوال نجد أن مواضيعاً أو قصصاً معينة تعاد كتابتها، كما تتم إعادة رسم الصور وإعادة تلحين الموسيقى وذلك من خلال كل جيل جديد بطريقة تؤدى إلى تنقيح الخبرات السابقة وتغيير شكلها وتعديلها. أى أنه يتم إعادة ترتيبها بحيث تتوافق مع معطيات الظروف الجديدة وتصبح بهيئة معدلة، أو بعبارة أخرى "تذكر الأشياء الحاضرة" (فيشر ١٩٧٩).

وعندما نغلب إلى جانب عملية الإدراك المعرفى فإننا نتفق بذلك مع إرفنج روك Irving Rock (١٩٨٢) الذى يعتقد فى وجوب تحليل عمليات الإدراك والتفكير، وفى بعض الأحيان حل المشكلات بطريقة بناءة. ويزعم روك أن العمليات التى تنتهى إلى خبرات إدراكية تنتمى لنفس النوع المميز للتفكير.

وإننا لنحب أن نصور الزعم الخاص بعملية الإدراك الذكى عن طريق مقارنة الأداء الإدراكى المعرفى لنموذجين بحثيين متقاربين: أولاً أولئك الذين ولدوا عمياناً ولكنهم استعادوا البصر بعد عدة سنوات (بعد إجراء عملية الكتراركت Cataract على سبيل المثال)، وثانياً أشخاص يرتدون نظارات ذات عدسات مشوهة للرؤية.

إن تلك ذخيرة خبرية تفسيرية هى عملية متدرجة، وبدون القدرة على التفسير ستختفى القدرة على التعرف. فعلى سبيل المثال نجد أن الأشخاص المولودين عمياناً ثم أجريت لهم جراحات بعد مرور عدة سنوات أكسبتهم القدرة على الرؤية، يخفقون فى التعرف على الأشياء، التى سبق أن ألفوها باللمس. ولقد ظهر أول ذكر لهذه الحالة فى عام ١٧٢٨ فى

كتاب محاضرات فلسفية Philosophical Transactions (ديفيز Davis ١٩٦٠) وهو من تأليف وليام ر. شيسيلدين William R. Chesselden، وقد كان جراحاً شهيراً أجرى عملية على صبي في الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة من عمره. ولقد فشل الصبي بطل هذه القصة في التعرف على قطعه بالنظر رغم أنه كان يعرفها حق المعرفة بمجرد اللمس، وعندما أمسك بها أخيراً قال "حسناً يا قطتي سأتعرف عليك من جديد". ولقد استنتج سيندن Senden (١٩٦٠) الذي قام بتجميع عدد كبير من الحالات التي مرت بالعملية الجراحية المعينة للبصر أن الإدراك البصري للأشياء الموجودة حولنا هو عملية بطيئة ومتدرجة الاكتساب، ويحتاج بناء هذا الإدراك إلى فترة طويلة من الزمن، فبعد مرور عدة أسابيع أو عدة شهور من استعادة نعمة البصر سيتمكن المرء من التمييز بصعوبة شديدة بين الأشكال البسيطة مثل المثلث والمربع (يونج Young ١٩٥١)، وقد يحتاج الأمر إلى سنة أو سنتين قبل أن يتمكن من التمييز بسهولة بين الرجل والشجرة.

من الواضح أن القدرة على الإدراك هي محصلة عملية تعليمية بطيئة تنتهي بالمعرفة الإدراكية: ذخيرة تفسيرية للتوقعات - تفسير ما قبل الفهم - وهو أمر حيوي لتفسير الأساس البصري. والالتواء غير المألوف للإدراك هو تفسيري ودائري: فالمرء يجب أن يحظى بتوقعات محددة (مبنية على خبرات سابقة) حتى يتمكن من إدراك أي مشير، ولكن في الوقت نفسه يجب على المرء أن يعمل إدراكه حتى يتمكن من تجميع ذخيرة من التوقعات (الضرورية للإدراك).

ولقد وصلنا الآن إلى الحديث عن أولئك الأشخاص الذين يرتدون نظارات ذات عدسات مشوهة للرؤية. وبالطبع هم يختلفون عن هؤلاء المولودين عمياناً في أنهم قد تمكنوا من تجميع ذخيرة تفسيرية (معرفة إدراكية) أو تفسير ما قبل الفهم بدءاً من لحظة ميلادهم. وحقاً يمكن اعتبار قدرتهم الفائقة على استخدام هذه الذخيرة شيئاً أشبه بالإعجاز.

كيف يمكن للشخص التعويض أو التكيف المضاد مع هذا التشويه المفروض على الرؤية؟ وبعبارة أخرى كيف يمكن تقليل الفارق بين الإثارة البيئية (المسببة لظهور عالم مشوه أمام شبكية العين) وبين التوقعات (المبنية على الخبرات السابقة) إلى الصفر؟ (فيشر ١٩٨٧).

بمرور الوقت يبدأ هذا العالم المقلوب رأساً على عقب نتيجة لارتداء النظارات ذات العدسات المشوهة للرؤية في الاعتدال تدريجياً، حيث تبدأ عملية إعادة تفكير بصرية مخفية تجري تحت الشعور؛ أي يتم القيام بعملية عقلية حتى يمكن رؤية العالم مرة أخرى كما ينبغي أن يكون. وبحيث يكون متوافقاً مع توقعات المرء ذات الهدف الموجه (مبنياً

على الخبرة السابقة) بالرغم من استمرار تشوه الصور الساقطة على شبكية العين، وهذا ما يطلق عليه عليه إسم الوظيفة العقلية (ستراتون Stratton ١٨٩٧، كوهلر Kohler ١٩٦٤، فيشر ١٩٦٩، هيل وفيشر ١٩٧٠، فيشر وهيل ١٩٧١).

ويمكن فهم إعادة التفكير أو التكيف المضاد وفقاً لتوقعات المرء على أنه تنسيق جديد لحركات الرأس والقدمين الموجهة نحو الهدف. ويجب أن تكون المعلومات الخاصة بالحركات المنفذة (المعلومات الجديدة الخاصة بالنقل العصبي للحركة) مرتبطة نظامياً مع التحركات (ميكائيليان ومالاتستا Mikaelian and Malatesta ١٩٧٤)، بل أكثر من هذا نجد أن عملية التكيف المضاد لا تتم إلا عندما يتجول الشخص في أرجاء المكان مرتدياً النظارة المشوهة للرؤية (هيلد Held ١٩٦٥)، فالأفراد الذين يشبثون في أماكنهم لا يتمكنون من التكيف. وإثباتاً لصحة هذا الافتراض أجرى هيلد تجربة مع شخصين، قام أحدهما بالتجول في أنحاء المعمل بمفرده، بينما تم الدوران بالثاني وهو جالس على كرسي متحرك. ثم تم تعديل التجربة فيما بعد بحيث يقوم الشخص الآن بدفع الكرسي المتحرك الجالس عليه الشخص السلبى. وفى ظل هذه الظروف لم يتمكن سوى الشخص الإيجابى^(٣) من تكوين تكيف مضاد وبالتالي أمكنه رؤية المعمل بصورة واضحة غير مشوهة (جيانيرود Jeannerod ١٩٨٥، ص ١٣٧). وبالطبع لا يمكن تحديد مكان للتكيف المضاد سواء داخل الجهاز الحسى أو داخل الجهاز الخاص بنقل الحركة، فالتكيف المضاد ما هو إلا عملية تحول تؤدي إلى إعادة تأويل الصلة بين الحس ونقل الحركة في ضوء الشكل السابق لهذه الصلة.

ويؤدى خلق النظارة المشوهة للرؤية إلى مشاهدة فجائية للعالم المحيط بنفس الصورة المشوهة التى كانت ترسلها النظارة إلى الشبكية (فالصورة الحقيقية الموجودة الآن قد أصبح من المتعذر الوصول إليها مؤقتاً). وبالتدرج يختفى أثر التعويض المبالغ فيه الناتج عن الصورة السابقة للعالم المحيط، وبعد مرور عدة ساعات من التجول في أرجاء المكان تعود

(٣) فى دراسة تضمنت التكرار الجزئى لتجربة أجراها كل من هيلد وريكوش Held & Rekosh (١٩٦٣) والتي تناولت دور الاسترجاع البصرى - الحركى فى التغيرات الحادثة بسبب منشور مشوه للرؤية لم يتمكن جبر وويلى وهنرى Gyr, Willey & Henry (١٩٧٩) من تكرار البيانات المؤيدة لأهمية الاسترجاع البصرى - الحركى للشخص الإيجابى فى مقابل الشخص السلبى. ومع ذلك فإن القراءة المتأنية لـ Open Peer Commentary (ibidem، ص ٦٤ - ٨٦) والتي تقارن بين مجموعتين من التجارب تبين أن كلاً من البيئة المثيرة والتعليمات المستخدمة فى الدراسات كانتا مختلفتين، فضلاً عن الاختلاف البين فى الطريقة. وأكثر من هذا فلم يستخدم جبر وآخرون موقفاً أمثل للتكيف المنحنى ولم يوفقوا فى الوصول إلى التكيف سواء بأسلوبهم الأقل من الأمثل أو باستخدام الترجيح التقليدى المبني على المنشور.

للشخص قدرته أو قدرتها المعتادة على الرؤية الواضحة. وتصبح رؤية العالم المحيط الآن كما كانت في الماضي، بل وكما هي في الواقع.

ونستخلص من سلوك كل من القميتين السابقتين : هؤلاء المولودين عمياناً وأولئك المرتدين نظارات مشوهة للرؤية، إن الأطفال حديثي الولادة لا يخرجون للحياة حاملين إدراكات ومفاهيم أولية كما تصور كانط Kant (أى أن المعرفة الانطلاقية موجودة بالفعل)، بل في الواقع هم مولودون وهم يحملون قابلية فطرية لاكتساب هذه المدركات والمفاهيم لاحقاً.

تقودنا المقارنة بين القدرات الإدراكية للأشخاص المولودين عمياناً ومثيلاتها لدى الأشخاص المرتدين للنظارات المشوهة للرؤية إلى التعميم الختص للقول بأن التمييز والإدراك هما عملية عقلية واحدة، أى أنهما عملية مكتسبة وتجري تحت الشعور بدرجة كبيرة. بل وأكثر من هذا فإن هذه العملية التفسيرية تتوزع داخل كافة أجزاء جسد الشخص، بل وحتى داخل كافة أرجاء المجتمع الذي ينشئ الفرد ويهذب ويحتويه داخل إطار قيود برنامج الموروث. والتكيف المضاد غير متمركز ولا مقتصر على المخ. فحركات الرأس والأطراف (بما في ذلك المعلومات الخاصة بنقل الحركة) هي في الواقع أجزاء حيوية في السلوك التكيفي المضاد وذلك لأنها تتجلى كعملية إعادة بناء استنتاجية.

وفي إمكاننا تقسيم عملية التعرف إلى قسمين أولهما صيغة "نعم .. لا" وهي خاصة بالتعرف على الأشياء، وثانيهما صيغة "الاستمرارية - التداولية" وهي التي تمكننا من التعرف على الأنحان والأوجه وكذلك على موقعنا داخل مجموعة متنوعة من السياق اللوسع (كون الشخص ذكراً، وأباً، وجندياً، ودافع ضرائب، وهكذا).

كتب فرويد عام ١٩٠٠ في آخر فصل من كتابه تفسير الأحلام ما يلي:

إنه من الصعوبة بمكان الافتراض بأن النظام الواحد يمكنه أن يحتفظ بدقة بالتعديلات التي تطرأ على عناصره ومع ذلك يظل مفتوحاً على الدوام لاستقبال فرص جديدة للتعديل^١ ولهذا سنقوم بتوزيع هاتين العمليتين بين نظامين مختلفين.

وكذلك يتأمل هارناد Harnad (١٩٨٢) الفروق بين ما يصفه بالآثار الخيرية المقيدة أو المحسوبة bounded or computable engrams (وذلك التمييز المطلق) وبين طائفة أخرى غير مقيدة خاصة بنظام تمثيلي يمكن أن يتكون من نظائر من الخبرة اللحظية، ثم يستطرده قائلاً:

لو أننى دأبت منذ البداية على التقليل وقياس الكم والتجاهل أثناء عملية التعلم لتحول العالم بانتظام إلى شئ مفتت. ومع ذلك فإن خبرتى تبدو وكأنها وحدة متنافسة ومستمرة، بل أنها ظلت كذلك على قدر ما أستطيع التذكر! فهل يحمل هذا المعنى للتذكر أى تناقض فى التعبير؟

من الواضح أننا نتناول هنا ما يعرف "بإعادة البناء الاستنتاجي" ولكن تواجهنا الصعوبات عندما نحاول استنتاج كيفية تكوين عملية إعادة البناء. يعلق جريجورى (١٩٨١، ص ٢٩٤) على ذلك قائلاً إن القاعدة المادية للذاكرة تظل لغزاً غامضاً. فقد يعتمد كل من الذاكرة والوعى فى الأنظمة العصبية المعقدة على خصائص غير معروفة حالياً للنظام ككل وليس على أى من العناصر التى تكونه (جون وآخرون John et al. ١٩٨٦). ولكن على أية حال فإن الوحدة المختصة هنا (فى المخ) هى تجمعات الخلايا العصبية وليس كل خلية بمفردها (جورجوبولوس وشوارتز وكيتنر Georgopoulos, Schwartz & Kettner ١٩٨٦).

إن سرعة عمل المخ كجهاز أبداً بمقدار ٦٠ مرة من سرعة أجهزة الكمبيوتر المتوالية. وتقودنا هذه الحقيقة فى حد ذاتها إلى الاستنتاج بأن وظائف المخ هى نتيجة لأنشطة تعاونية تقوم بها وحدات معالجة كثيرة العدد (تجمعات الخلايا العصبية الموزعة)، وجميعها تعمل على التوازن (راميلهارت وماكيلاند وآخرون Rumelhart, McClelland, et al. ١٩٨٦، مجلد ١ ص ١٣٠ - ١). ومن جهة أخرى نجد أن قليلاً من النماذج العصبية لها القدرة على التعامل مع التحول من المعالجة المتوازنة إلى المعالجة الحسابية المتوالية. وطريقة إنحياز ذلك - أى الجزء المسئول عن تحقيق نتائج المعالجة المتوازنة - لا تزال غير واضحة حالياً كما كان الحال منذ عدة نماذج عصبية كلاسيكية (لاندى Landy ١٩٨٦، ص ١٠٢). فمثلاً عندما تتأمل عملاً نحتياً معروضاً على شاشة التلفزيون يحدث تمثيل متوال من العمل المنحوت إلى الشاشة ثم يحدث تمثيل متواز من الشاشة إلى شبيكة العين (بليونيز Pellionisz ١٩٨٦). ويستطرد بليونيز قائلاً إنه قد يكون هناك نوع آخر من التمثيل من شبيكة العين إلى المركز البصرى فى المخ. ومن الواجب عند هذه النقطة أن نوضح أنه لا تحدث أية عمليات حسابية داخل المخ. فالزعم بأن المخ أو أى جزء من أجزائه يقوم بعملية حسابية هو أشبه بالقول بأن التليسمكوب يحسب مسارات أشعة الضوء المارة خلاله (هارت Hart ١٩٨٦).

الآثار الخبرية التى كان يقصدها بينفيلد Penfield

عندما قامت مجلة Brain Mind Bulletin ومقرها فى ولاية كاليفورنيا باستعراض كتاب لغز العقل The Mystery of the Mind لمؤلفه ويلدر بينفيلد Wilder Penfield (شومان Schuman ١٩٧٦) قدمت لنا عرضاً وافياً عن موضوع الآثار الخبرية "السؤال

الوحيد الذي له قيمة". ويعكس هذا العرض رأياً سائداً مفاده أن الذكريات مشفرة على هيئة آثار خيرية.

فى مناطق معينة من المخ هناك جزء خاص بالزمان ومثير (مختيار متغير ينساب عبر كرة قضية كهربائية) ينتج "رجعة للورا"، لحظة كالحلم يعود فيها المريض المعوض إلى تذكر سياق الوعي الذى كان فى وقت سابق كما لو كان يشاهد فيلمًا من الماضى.

ويشير هذا الوصف إلى البحث الأسمى الذى قدمه كل من بينفيلد وبيروت Perot (١٩٦٣) وهو عبارة عن تقرير شامل بملاحظاتهما حول تلك المشيريات وذلك من خلال دراستهما لعدد ١١٣٢ حالة فى الفترة من عام ١٩٣٤ وحتى عام ١٩٦١. ولقد تكونت "الاستجابات التجريبية" - كما أسماها بينفيلد - من "توالد الخبرة السابقة" لذكريات الفرد. ولم تلاحظ هذه الاستجابات إلا فى أربعين حالة فقط من بين الحالات البالغ عددها ١١٣٢ أى بنسبة ٣.٥٪، ولقد خرجت معظم هذه الاستجابات من نصف الكرة المخية الأيمن الضئيلة.

ولقد اعتقد بينفيلد أن الدائرة الواسعة للمخ البشرى تحوى دليلاً واضحاً على وجود الأثر الخبرى وهو سجل لحالات الوعي المتعاقبة. فعندما كان يقوم بإثارة نفس النقطة مرة أخرى بعد عدة ثوان كان يتسبب ذلك عادة فى تكرار نفس التجربة. ولكن كيف يمكن للبد المسسكة بالإلكترود (القطب الكهربائى) تحديد نفس النقطة مرة أخرى؟. ولهذا قام هورويتز وآخرون Horowitz, et al. (١٩٦٨) بزرع إلكترونات عميقة فى ستة عشر مريضاً مصابين بحالات صرع فص المخ الصدغى التفاعلى ومع ذلك فإنه لم يحدث أن تسببت إثارتان متتاليتان لنفس النقطة التشريحية فى إنتاج نفس الهلوسات. وأكثر من هذا أوضح نفس المؤلفين أن التجارب الهلوسية يمكن ربطها بالمحتوى العقلى للمريض قبل تعرضه للإثارة، كما أوضحا أن العلاقة بين كل من المحتوى العقلى قبل الإثارة والتجربة الحسية قد تشابهت مع عمليات بناء الحلم. ولقد تمت ملاحظة عمليات نقل وتشويه وتكثيف وكذلك تمت ملاحظة حالة من الوعي يمكن تمييزها بانتشار عملية إدراك أولية.

ولقد حصلت بيرشمير - ناسباومير Birchmeier - Nussbaumer (١٩٧٤) على تقارير بينفيلد الأصلية والتي كتبت عن الأربعين مريضاً الذين باشرهم بينفيلد وبيروت عام ١٩٦٨، وقامت بتحليل المفردات اللغوية الواردة بهذه التقارير من الناحية الموضوعية. ولقد وصلت بمفردها إلى نفس الاستنتاج الذى وصل إليه هورويتز مع زملائه عالم ١٩٦٨، والذى مفاده أن الوضع الواحد الذى اشترك فيه كل المرضى خلال العملية قد انعكس على غالبية الأقوال التى تلفظوا بها على شكل مجموعات من الكلمات المعرفة جيداً والتى

تتركز حول معان محددة. وتشير بيرشمير - ناسياومير إلى العدد الكبير من الروابط التشاركية بين كل من المفردات الناتجة عن التعرض للإثارة والوضع الواحد المشترك بين المرضى. كما تتوافق النتائج التي توصلت إليها مع اكتشافات كلينجر Klinger (١٩٧٨ - ١٩٧٩) والتي مفادها أن نسبة ٦٦٪ من أفكار الأشخاص الأصحاء ترتبط بالالتفات إلى الإشارات الخارجية، ويقترب هذا الرقم كثيراً من التقديرات المستقلة للخبراء (٦٩٪).

وبما سبق يتضح أن من ٦٦٪ إلى ٦٩٪ من الأفكار ترتبط لفظياً بأوضاع المشترك أو أنشطته أثناء عملية التفكير. ومن الواضح أن كلا من مرضى الصرع في الدراسة الرائدة التي قام بها بينفيلد ويبروت (١٩٦٣) ومرضى الصرع في الدراسة جيدة التنظيم والتي قام بها هورويتز وآخرون (١٩٦٨)، يؤكدون تعرضهم لتجارب معينة كاستجابة لإثارة القشرة المخية بالكهرباء. وفي معظم هذه الحالات كان لوضعهم الواحد داخل غرفة العمليات أثره في محتوى أفكارهم. فالمرضى يتصرفون في هذه الحالة كأشخاص الذين يرتبط محتوى أفكارهم لفظياً في معظم الحالات بأوضاعهم أثناء التفكير (كلينجر ١٩٧٨ - ١٩٧٩).

ومن ثم فإن تقدير كل من بينفيلد ويبروت لنتائج تجاربهما كان مبنياً على توقعاتهما، بمعنى أنهما فسرها في ضوء نظرية الأثر التجريبي المستمر. فالواقع أنه لم تحدث استعادة لخبيرة سابقة، وكما أوضحت التجارب المحكمة التي أجراها هورويتز وآخرون (١٩٦٨) فإن الإثارة المتكررة على نفس النقطة من الفص المخي الصدغي (عن طريق الإلكترونات المزروعة) لم تتمكن أبداً من إنتاج نفس المحتوى الفكري مرتين.

ولقد حرص بينفيلد (١٩٥٨) على تذكيرنا بأن تنشيط الآثار الخبيرة التذكيرية عن طريق قشرة فص المخ الصدغي المكشوفة هو أمر لم يتم عمله إلا مع المصابين بالصرع (حيث إن البيانات المعيارية لم تكن متوافرة). ولقد قام إيشيباشي وآخرون Ishibashi et al. (١٩٦٤) بإثارة كل من التركيبات القشرية والتركيبات تحت القشرية في المصابين بالفصام المزمن، ولكن ما توصلوا إليه في مقابل تنشيط منطقة ما تحت القشرة كان مجرد هلوسات بصرية. ومؤخراً توصل أوجيمان Ojemann (١٩٨٦) إلى رأى مفاده أن الظواهر التجريبية التي شرحها بينفيلد تظهر مع نويات الفص الصدغي وتخفى بعد استئصال بؤرة الصرع مما خلص المريض من هذا النويات. وتليخياً لنهج التنشيط الكهربائي الذي اتبعه بينفيلد نقول إنه عملية إحداث نويات مصفرة. ومع ذلك فإن استنتاجات أوجيمان لم تحجب عن السؤال التالي: لماذا لم تحدث النويات المصفرة سوى لنسبة ٣٥٪ من مرضى الصرع الذين باشرهم بينفيلد مما أسفر عن رؤيتهم لأحلام مفككة، أو بأكثر دقة استرجاعاً للماضي، وذلك نتيجة لإحداث مستويات (عالية) من التنبيه المرتبط بخبرات ماضية

معينة (مشحونة بالعواطف)؟ هل يكون السبب هو أن مستوى التنبيه الحادث مع ٩٦٫٥٪ من المرضى كان أقل مما يجب؟. لقد كان من الممكن رفع مستوى التنبيه المركزى لدى المرضى بإعطائهم جرعة ضعيفة من أحد عقاقير الهلوسة (فى حدود ٥٠٪ ميكرو جرام من مادة LSD أو ٧ ميللى جرام من مادة Psilocybin) وذلك قبل تعريضهم للإثارة الكهربائية بمدة ٤٥ دقيقة، وبالتالي يزيد عدد المرضى الذين تحدث لديهم حالة استرجاع الماضى. وأكثر من هذا فإن كروتزفيلد Creutzfeldt (١٩٧٧) يقول إنه لا يمكن فصل وظيفة أى منطقة فى القشرة عن اتصال المهاد البصرى Thalamus بتلك المنطقة من القشرة وكذلك اتصال هذه المنطقة من القشرة بالمهاد البصرى. والشئ نفسه ينطبق مع أى نواقل عصبية أخرى متصلة بالقشرة المخية، ويجب التنبيه إلى أن أى تجربة ذاتية تحدث أثناء إثارة غير طبيعية متمركزة فى منطقة معينة من القشرة المخية (ولكن ناتجة عن إثارة كهربائية اصطناعية أو تفرغ شحنة بؤرية صرعية) لا تثبت فى حد ذاتها أن هذه التجربة قد تحولت إلى الوعى بسبب تنشيط الخلايا العصبية القشرية المتصلة بها أو بسبب تنشيط الأجهزة تحت القشرية بواسطة هذه النواقل العصبية المتصلة بالقشرة، أو للسببين معاً، إن التمرکز الديناميكى للوظائف فى القشرة المخية يدعونا إلى إعادة النظر بشكل جوهري فى مفهوم الوظائف، أو ما هى الأشياء التى يجب أن تربطها بتركيب المخ (لوريا Luria ١٩٦٦).

وبالإضافة إلى ما سبق فإنه يجب تعديل المفهوم التاريخى للأثر الحبرى فى ضوء معطيات الحقبة الحالية من حيث المعالجة المتوازنة التوزيع (PDP). فهذه المعالجة مشمولة داخل نشاط عدد هائل من الخلايا العصبية خلال فترة زمنية، وهى خاصية زمنية أكثر منها خاصية متمركزة فى مكان.

وعلى الرغم من عدم التحكم من تكرار عملية استعادة الذكريات عن طريق إثارة المخ والتى سجلها بينفيلد وبيروت (١٩٦٣) وذلك على مدار الربع قرن الماضى، إلا أنها لا تزال تذكر فى بعض كتابات علماء الأعصاب المتحبرين وكأنها أساطير صادرة عن مصدر لا يرقى إليه الشك. فعلى سبيل المثال يكتب ماندل Mandell (١٩٨٩) عن "عرض الذكريات والظواهر التى كشف عنها بينفيلد (١٩٥٥) عن طريق الإثارة الكهربائية"، كذلك يشير لى دوو (لى دوو وهيرست Le Doux & Hirst ١٩٨٦) إلى تقرير بينفيلد عن "استعادة الذكريات" عن طريق إثارة المخ، كما يشير كل من بينزون وهايز Benzon & Hays (١٩٨٨) إلى قول بينفيلد "إنه من الممكن إثارة مرضاه إلى الحد الذى يستعيدون فيه خبرات سابقة من حياتهم"، وبيروز هوندريتش Honderich (١٩٨٨) القول بأن تكرار المثير الكهربائى يسبب استعادة نفس الخبرات، وغير ذلك الكثير.

قيم بريدجمان Bridgeman (١٩٨٧) بلباقة وعقلانية هذا الموقف المتناقض وتوصل إلى أن علماء الأعصاب وعلماء النفس الإدراكيين يتمسكون بوجهات نظر قديمة ومشوهة بعض الشيء.

طبيعة العقل الزمنية

إن سلوك التكيف المضاد أو القدرة على رؤية العالم المشوه كما يجب أن يكون فى الواقع، والذي يتم عندما يتحرك الشخص بإيجابية فى أرجاء المكان أثناء ارتدائه للنظارة المشوهة للرؤية، هو فى الحقيقة تصوير جيد لوحدة الإدراك والفعل. ويعتقد كروتزفيلت (١٩٧٩، ص ٢٢٤) أن المظاهر المتعددة للأفعال هى فى الواقع محتواة فى المدخلات إلى كل مناطق القشرة المخية، وخاصة فى أنماط التنشيط المكانية/ الزمانية الخاصة بمناطق نقل الحركة - على هيئة محولات وظيفية من جهة الأنماط الحسية المدخلة فى القشرة الحسية. ومن ثم يتبين أن اتحاد الإدراك واتحاد الفعل هما فى الواقع مظهران لنفس المشكلة. والأفعال تتطور بمرور الوقت - فهى تحتاج للوقت - والشئ نفسه ينطبق على الإدراكات. ولهذا فإن طرق تمثيل العالم بما تشمله من محولات متعددة فى الإحداثيات ابتداء من خرائط حسية إلى برامج أفعال مكانية / زمانية هى فى الواقع دائمة التغير من لحظة لأخرى (طالما هى فى نطاقها الزمنى)، وتستكمل فقط عندما ينتهى الفعل. ولهذا فإن نشاط الخلايا العصبية فى القشرة المخية أو فى المخ ككل لا يمثل فى الحقيقة سوى النسبة الضرورية - وليس النسبة الكافية - من أساس الإدراك أو من برنامج الأداء الحركى. والعلاقة بين الأنشطة المتجمعة للعناصر الفردية للشبكة (أى النمط خلال الفترة الزمنية هى فقط التى يمكنها أن تشرح كفه الحدث المثير نفسه، ومن ثم فإن أية محاولة لربط المخ أو الوعى بأساس فسيولوجى مقدر لها الفشل. فالقشرة المخية عبارة عن رابطة وظيفية وليست أساساً للإدراك أو اتخاذ القرارات أو البرمجة أو أى تعبير آخر من شأنه ربطها بالوظائف العليا للجهاز العصبى (كروتزفيلت ١٩٧٨، ص ٣٧٧)، إن تحقيق تكامل (أو وصلات) الإدراك مع الفعل أو الحس مع النقل الحركى هو نتاج (المواضيع و / أو صورها) وذلك فى منطقة نفوذ المكان والزمان.

تتمركز الخصائص الوظيفية للمناطق القشرية المختلفة فى اتصالاتها المميزة مع أجهزة إسقاط النقل العصبى وكذلك مع التركيبات المستهدفة بالنقل العصبى، فالاختلافات بين وظائف المخ ليست نابعة من اختلافات جوهرية فى بنية أجزاء القشرة المخية. ولقد

استعرض هوبسون Hobson وزملاؤه مجموعات الخلايا الواسعة الانتشار والتي يمكن تمييزها عن طريق هويتها الكيماوية العصبية وليس عن طريق بنيتها الطوبوغرافية، وهي تتحكم على سبيل المثال في دورة التغيرات التي تحدث أثناء النوم (جاسبر Jasper ١٩٨٦). ولقد أشار ديكارت Descartes (١٩٧٦، ص ٦٢) إلى وظائف العقل التي هي نتائج غير متمركزة ووقت ملاحظتها وتجربتها على أنها سلوك، وفي خطاب له مرسل إلى ميسونييه Meyssonier بتاريخ التاسع والعشرين من يونيو عام ١٦٤٠ يتبنى وجهة نظر مفادها أن آثار الذاكرة قد تكون موزعة في جميع أنحاء المخ، بل وربما في أجزاء أخرى من الجسد :

.... فمثلاً نجد أن مهارة عازف الطنبور ليست متمركزة في دماغه فقط، بل وفي عضلات ذراعه أيضاً، وهكذا. ويمكننا أن نضيف أن مهارة عازف الطنبور - وهي وظيفة عقلية - قد نبعت (أصبحت مسموعة ومرئية) في كل من الزمان والمكان على أنها سلوك عزفى على الطنبور، فهي نتاج أو تحقيق لوحدة الإدراك والفعل (٤)

وكذلك تتضح وحدة الإدراك والفعل في النموذج المثير الذي اقترحه برينجل Pringle (١٩٧٦).

(٤) مثل آخر يوضح وحدة الإدراك والفعل هو خط الكتابة. فالنمط الزمني المتذبذب للشبكة العصبية أي التفكير، يعكس نفسه في شكل خط الكتابة الذي هو رابطة حسية - حركية (فيشر وكابيلر وويتزكاب وتاتشر Fischer, Kappeler. Wiscup & Thatcher ١٩٧١، وكذلك تاتشر وكابيلر وويتزكاب وفيشر ١٩٧١) على هيئة تغيير محكوم للعملية المتذبذبة الضمنية (هولرباخ Hollerbach ١٩٨١). وتنتج الذبذبات الزوجية في الاتجاهات الأفقية والرأسية أشكالاً للأحرف. وعندما تنبسط في مدى أفقي ثابت السرعة ناحية اليمين بسبب ذلك تباعد بين المسافات والأحرف. ولقد طور هولرباخ جهازاً لقياس السرعة والموضع ووجد أن قياسات خطوط الكتابة البشرية تتوافق مع نظرية التذبذب. يقلل النهج التذبذبي - التغيري من متطلبات عملية معالجة المعلومات الخاصة بخط الكتابة. ويعتقد هولرباخ أنه ربما كان ذلك على حساب تنوع شكل الحرف، وأن مثل هذا التخفيض ضروري حتى يصبح في الامكان التفكير والكتابة في نفس الوقت.

ومن يتأمل جدول أشكال ليساجو Lissajous يمكنه أن يلاحظ أن التغيرات المحدودة للسعات والأزمنة والتذبذب بالنسبة للذبذبتين متعامدين مشتركين يمكنه أن يسبب ارتفاعاً لتنوع هائل من المسارات. ولقد دقعت هذه الاعتبارات جليستيل Gallistel (١٩٨١، ص ٦١٨) إلى الاقتراض بأن الذبذبات هي أوليات المخطط الفعلي، بل هي الأهمجية التي يكتب بها كل مخطط.

..... إن النمط المبدئي لأى فكرة وكذلك قنوات الإدخال التى تحدد الظروف التى تتم من خلالها عملية الاختيار الزمنى وقنوات الإخراج التى يتم من خلالها التعبير عن الأنماط الزمنية المختارة على هيئة تحركات متمركزة فى المكان (التفكير كتجربة حركية) ¹ فيشر ١٩٨٦، ص ٣ - ٥ هى جميعها جزء من حالة أى مخ منفرد.

الفصل بين المادة والعقل مسألة عقلية

سأقوم الآن بإعادة صياغة السؤال الابتدائى (المذكور تحت العنوان الجانبى فى أول جزء من هذا المقال): هل العقل هو صفة وظيفية لمادة (المخ)؟ أو بعبارة أخرى هل الخط الفاصل بين العقل والمادة هو صفة وظيفية للعقل؟ نعم، إن الأمر يبدو كذلك، فبالنسبة للعقل المراقب لا يوجد سوى نوع واحد من المعرفة، وهو النوع المرتبط دائماً بالشخص المراقب، وتركيب هذا الشخص المراقب يتطابق مع ما يلاحظه أو تلاحظه. ومن ثم يتبين أن الشخص المراقب أو راسم الخط الفاصل (من جهة المتضادات الثنائية) وكذلك الخط المرسوم لا يمكن أن يتبادلا المواقع ولكنهما متطابقان شكلاً (سينسر - براون Spencer-Brown ١٩٦٩، ص ٧٦).

وهذه الفكرة ليست جديدة تماماً، فبحث بيرس Peirce المقدم سنة ١٨٦٨ (١٩٨٤، ص ٢٤١) نص بالفعل على أن "الكلمة أو الإشارة التى يستخدمها الإنسان هى تعبير عن الإنسان نفسه"، وكذلك فإن "الإنسان وإشارته الخارجية متطابقان بنفس الطريقة التى تتطابق فيها كلمة المرء homo مع كلمة إنسان man. ومن ثم فإن لفتى هى محصلة نفسى حيث إن الإنسان هو الفكرة".

ووفقاً لبيرس فإنه لا يمكن تحديد مكان العقل داخل جسم الكائن الحى. فالعقل يمتلك "هوية ممتدة" خلال عملية الاتصال - سواء أكان لفظياً أو غير لفظى - وداخل "الأشخاص غير المترابطين" الذين هم عوامله وفى نفس الوقت هم نواتجه.

ولقد سبق بيرس فأدرك (بشكل عام) تعريفنا للعقل كسلوك: العقل ليس نتاجاً متمركزاً للمخ (كما هو الحال بالنسبة للبول الذى هو نتاج للكلب). فالعقل هو سلوك متعمد ذاتى من جهة الإدراك وموضوعى من جهة الصلة بين الحس ونقل الحركة (فيشر ١٩٨٧). كما أن بيرس سبق بإدراك نظرية "التوازن المؤكد" لإلدريدج و جولد Eldredge & Gould (انظر إلدريدج ١٩٨٦) والتى تنظر إلى الأجناس على أنها أفراد (من جهة معالجة المعلومات). فالجنس الذى عاش فى أى وقت من الأوقات هو عبارة عن حزم تاريخية

للمعلومات الإرثية المتوافرة (الهوية الممتدة) والتي تقدم للاعبين فى حلبة البيئة (الأشخاص غير المترابطين: المجتمع) وكذلك تقدم الأساس لكل التطورات المستقبلية.

لماذا لا يوجد العقل فى الدماغ

أليس الأشخاص غير المترابطين الذين تحدث عنهم بيرس أو الوحدات الفردية الحسابية التى تشبه الخلايا العصبية فى الجهاز الاتصالى للمجتمع هم عبارة عن شبكة فريدة فى نوعها تقوم بتقسيم المثيرات إلى رتب استجابية متميزة، وهى شبكة تقوم بتنمية ودفع التطور الثقافى للأمام بواسطة التعبير عن نفسها؟ لا يبحث الأفراد بكميات كبيرة من المعلومات الرمزية (فهم مفهوم أشبى Ashby (١٩٥٦) ضنينو الإقصاح عن المعلومات، إلا أنهم يقومون بالعمليات الحسابية من خلال ارتباطهم الوثيق بكم هائل من الوحدات المشابهة، ويمكن التعبير عن ذلك باستخدام مصطلحات علم الكمبيوتر فنقول إن البرنامج يستوطن فى تركيب هذه التفاعلات المحلية. وخلال عملية التنمية أو عملية التعلم فإن التأثيرات البيئية تقوم بتعديل قوى الترابط بين الوحدات وذلك تسهيلاً لعملية التقسيم. وكل من الاتصال الاتحادى المعرض للتعديل عن طريق التعلم، وكذلك المكسب الشامل المتغير تحت تأثير العوامل الدافعة، والأهم من ذلك القدرة على التحول من حالة استقبال منخفضة المستوى إلى حالة إرسال عالية المستوى، هذه كلها صفات رئيسية لمثل هذه الشبكة. ولقد أطلق روميلهارت وآخرون (Rumelhart et al. ١٩٨٦)، الجزء الأول) على هذا النوع من النماذج اسم نماذج الشبكة العصبية ذات المعالجة الموزعة على التوازي ويتبيننا هذا النموذج فإننا نفترض أن الدور الاتصالى للخبرات المكتسبة والمحفوظة بشكل عقل النظام (المجتمع). ويعتمد توظيف هذا الدور أو منطقة النفوذ المرجعية على حالة تلبيه النظام بالنسبة لحالته الدافعية، وكذلك بالنسبة لمعرفته الإرثية والعصبية الموجودة بالفعل (انظر مينو Meno لأفلاطون).

وفى النهاية نجد أن العقل لا يتواجد فى الدماغ. فالعقل هو حالة فاصلة بين الطفل والمجتمع، مجتمع يثب عقله إلى الطفل وهو فى طور النمو. فالأطفال الذين لم ينشأوا داخل المجتمع بل نشأوا فى أحضان الذئاب مثلاً لا يمكنهم تكوين عقل بشرى (ماكليين MacLean ١٩٧٧)، فهم لا يمتنعون بانتصاب القامة، كما أنهم يجرون باستخدام أطرافهم الأربعة، ووجوههم تفتقر إلى التعبير، ويقبلون على تناول اللحوم النيئة، ولا يفقهون أى لغة، وفى النهاية نجدهم يفضلون الحياة بين الذئاب والكلاب والابتعاد عن البشر.

ومن الواضح أن كل الوظائف العقلية العليا هى علاقات اجتماعية ذاتية. فتكوينها

وتركيبتها الإرثي وأسلوب عملها - أى باختصار طبيعتها ككل - هى أمور اجتماعية. وحتى عندما نتحدث عن العمليات العقلية (الداخلية والفردية) فإننا نجد أن طبيعتها على نحو شبه اجتماعى. يقول فيجوتسكى (Vygotsky ١٩٨١، ص ١٦٤) أن البشر يحتفظون بوظيفة التفاعل الاجتماعى داخل عالمهم الخاص.

والعقل يتواجد فى التفاعل الذى يتم بين المجتمع والفرد الذى هو نفسه صانع هذا المجتمع، فى حين يقوم المجتمع بدوره بصنع الفرد. ونجد أن العقل يسود كعملية تفاعلية داخل هذه الدورة التفسيرية. ويمكن مقارنته بمرارة مادة الكينا أو بحلاوة السكر (عمليات التفاعل التى لا نجد لها إلا فى التفاعل الذى يتم بين الذائق والمذاق). فكيف توجد مرارة للكينا دون أن يكون هناك من يتذوقها؟ وأين هو العقل بالنسبة لشخص معزول (مسجون)؟

إن المفهوم الغربى لعقل الفرد باعتباره وحدة مستقلة بذاتها وأنه مركز متفرد وديناميكى للوعى والعاطفة والحكم على الأشياء والفعل إنما هو مفهوم مبنى على نظرة رومانسية لقصة الرجل الفاضل Faustian Man، وهى محض خيال عن رجل خارق للعادة تمتد جذوره إلى عصر النهضة. فعقل الفرد قد لا يعدو أن يكون مجرد وحدة مكروية للتطور الثقافى على نفس منوال الإرث التى هى وحدات متكررة للكائنات الحية المورثة. ويرى ستوارت - فوكس (Stuart-Fox ١٩٨٦) أن الحد الأقصى للوحدات المتكررة فى التطور الثقافى هو العلاقات التى لها مغزى".

خاتمة

إن "العقل Mind" هو نتاج اصطناعى تكتيكى ومصطلحى يخص صفة "العقل mental"، ويشير إلى وظائف معينة لقشرة المخ وينبع من العلاقات الاجتماعية التى تسكن فى داخلية الطفل أثناء نموه.

والأشخاص الحقيقيون داخل النظام البيئى هم فى الحقيقة أجناس (إلدرج ١٩٨٦) وعقل الجنس البشرى يسكن فى مخه وهو عبارة عن الشبكة الاتصالية للمجتمع التى تنمو عن طريق تجربة نفسها.

قد يكون العقل هو عملية ترتيب تلقائى للمادة التى ترى فى نفسها "الترتيب المنئق من مادة الكون الأولى". إلا أننا نرى فيها سلوكنا الشخصى. يقول أناكساجوراس Anaxagoras فى مخطوطته الثانية عشرة والتى كتبها عام ٤٦٢ قبل الميلاد (والتي حققها روسلر Rossler ١٩٨٧) إن تفكيرك الحالية الأولية للتناقض الاستثنائى - الذى هو حالة مادة الكون قبل تكوينه أو "الحليط التام" - يعزى إلى كيان منفرد يتميز بتفوق كبير

أو ما نقول عنه أقرب إلى الزمان أكثر منه إلى المكان بحيث لم يمكن امتزاجه، وهذا الكيان هو العقل، ومن ثم كانت البداية هي وضع الفواصل وخلق الرتب، أي تفكيك مادة الكون. ومنذ ذلك الوقت استمرت العملية العقلية - العقل كابتكار والعقل كمبتكر - في التطور من أسطورة mythos إلى لغة Logos أو بيان rationality، ويعتبر هذا اكتشاف آخر حديث للعقل. وفي تطور مواز نجد أن علم ما بعد نيوتن Newton أو العلم غير الكلاسيكي قد استبدل بالمفهوم العام للألوهية وسيلة أخرى محتملة للخلق ألا وهي مادة الكون العرضية، فيبدو أن العقل يعجد ويتأصل في منشئه من مادة الكون.

وعملية فصل المراقب التي قام بها ديكارت إلى "مادة مفكرة" ومادة ممتدة وكذلك عملية الاتحاد المتزامن لهاتين المادتين مرة أخرى (وتزاوجهما السعيد داخل المخ فيما بعد) قد تمت تسويتها عن طريق منطق المراقب ولغته، ويعمل نفس هذا المنطق وهذه اللغة كرابطة وظيفية - عملية استرجاع للمعلومات - بين مادة المخ والعقل - وهي عملية قام بها الخالق حسب نظام ديكارت - مما يعكس عودة كاملة تقريباً إلى التقاليد. والتغير الوحيد الملحوظ والذي تم بواسطة الحديث الاجتماعي المتداخل أو روح العصر Zeitgeist (داخل المنطق واللغة) يبدو وكأنه انحرافاً عن الأسلوب اللاهوتي (الفكر الفائق) وتحوله إلى فكر غائي teleological، بمعنى أنه فكر غير متمركز (العامل المشتت غير الخطي الخاص بالمعالج)، وهذا الأمر يستخدم في عملية ضغط أو استخلاص التأثير كحلول لديناميكيات المعالج المشتتة. ومن ثم فإن العالم قد صنع لكي يتهاوى فوق مجموعة من الوظائف أو الرتب المستقرة (جاذب غريبة)، أو هو الترتيب الإدراكي / المفاهيمي للكون (الخارجي والداخلي) وذلك داخل تسلسل أنماط معنوية (نيكوليس Nicolis ١٩٨٦).

من الواضح أن عملية الفصل بين العقل والمادة إنما هي عملية عقلية، وقد تنبه أناكساجوراس إلى ذلك في تعاليمه عن العقل والمادة :

الأشياء الموجودة في كلمة واحدة ليست منفصلة بعضها عن بعض كما أنه لا يمكن فصلها بضرية فأس، كذلك فإن الدافئ لا يفصل عن البارد كما أن البارد لا يفصل عن الدافئ.. وعندما بدأ العقل في تحريك الأشياء بدأ الفصل يحدث للأشياء المتحركة، وكل ما حركه العقل تعرض للاتصال من اقتباس جامر Jammer ١٩٧٤).

وقد بدأ الفصل بالنسبة للغرب اليهودي والمسيحي عندما "فصل الله النور والظلمة" (سفر التكوين ١ : ٤)، وهو فصل خلقى أولى كما أنه فصل بين الرتب: "الترتب المنبثق من مادة الكون الأولى"، وهذا هو أول نموذج للزمن.

REFERENCES

- ASHBY, W.R. (1956), *Introduction to Cybernetics*, London, Chapman & Hall.
- BEKÉSY, V.G. (1964), "Olfactory analogue to directional hearing", *Journ. Appl. Physiol.* 19, 369-373.
- BENZON, W.L. & HAYS, D.G. (1988), "Principles and development of natural intelligence", *J. Soc. & Biol. Struct.*, 11, 293-322.
- BERKOWITZ, G.C. & TSCHIRGI, R.D. (1988), "The biological foundations of space and the evolution of spatial dimension", *J. Soc. & Biol. Struct.*, 11, 323-335.
- BIRCHMEIER-NUSSBAUMER, A.K. (1974), "Die Penfieldschen Hirnreizexperimente im Lichte einer Sprachanalyse von zugehörigen Patientenaussagen", *Schweiz. Archiv f. Neurochirurgie und Psychiatrie*, 114, 37-56.
- BOULEAU, Ch. (1963), *The Painter's Secret Geometry*, London, Thames & Hudson.
- BRIDGEMAN, B. (1987), "A book review of *Mind and Brain*", Le Doux J.E. & Hirst, W. (Eds.), New York, Cambridge University Press 1986, *Science*, 235, 373-374.
- BROCA, P. (1865), "Sur la siège de la faculté du langage articulé", *Bulletins de la Société d'Anthropologie*, 6, 377-93.
- BUTLER, T.M. (1982), "Mimesis, scandal, and the end of history in Mondrian's aesthetics", *The Journal of Mind & Behavior*, 3, 411-426.
- CHURCHLAND SMITH, P. (1986), *Neurophilosophy*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- CORBALLIS, M.C. (1985), "Right and left as symbols", *Behavioral & Brain Sciences*, 8, 636-7.
- CREUTZFELDT, O.D. (1977), "Physiological conditions of consciousness", *Excerpta Medica Intl. Congress Series No. 434 Neurology*, Proceedings 11th World Congress of Neurology, Amsterdam, Sept. 11-16, pp. 194-208.
- (1978), in *Architectonic of the Cerebral Cortex*, Brazier, M.A.B. & Petsche, H. (Eds.), New York, Raven Press.
- (1979), in *Brain and Mind*, Ciba Foundation Series 69, October, *Excerpta Medica*.
- DAVIS, J.W. (1960), "The Molineux Problem", *Journal History of Ideas*, 21, 392-408.
- DE LONG, A.J. (1981), "Phenomenological space-time", *Science* 213, 681-3.
- DESCARTES, R. (1976), *Descartes' Conversations with Beerman*. Oxford, Clarendon Press.
- ELDRIDGE, N. (1986), "Progress in evolution", *New Scientist*, June 5, 54-57.
- ELING, P. (1984), "Broca and the relation between handedness and cerebral speech dominance", *Brain and Language*, 22, 158-59.
- FISCHER, R. (1966), in *The Voices of Time*, Fraser, J.T. (Ed.), New York, Braziller, pp. 357-382 & 657-666.
- (1969), in *Proceedings of the 4th Internatl. Congress on Pharmacology*, July 14-18, Basel R. Eigenmann (Ed.) Vol. 3, 28-77. Stuttgart-Basel, Schwabe & Co.
- (1975), "Cartography of inner space", in *Hallucinations*. Siegel, R.K. & West, J.L. (Eds.), New York, Wiley.
- (1979), in *Expanding Dimension of Consciousness*. A.A. Sugarman & R.E. Tarter (Eds.), New York, Springer.
- (1979-80), "On the remembrance of things future. The psychobiology of divination", *Diogenes*, No. 108, 17-38.
- (1986), in *Handbook of States of Consciousness*, Wolman, B. & Hullman, M. (Eds.), New York, Van Nostrand, pp. 395-427.
- (1987), "Emergence of mind from brain: the biological roots of the hermeneu-

Why the Mind is not in the Head

- tic circle", *Diogenes*, No. 138, 1-25.
- (1989), "Models of Meaning". *J. Soc. & Biol. Struct.* (in press).
 - (1989a), "The time-like nature of mind: mind functions as temporal patterns of the neural network", *Diogenes*, No. 147, 52-76.
 - KAPPELER, T., WISECUP, P. & THATCHER, K. (1970), "Personality trait-dependent psychomotor performance under psilocybin", I, *Diseases of the Nervous System*, 31, 91-101.
 - & HILL, R.M. (1971), "Psychotropic drug-induced transformation of visual space", *International Pharmacopsychiatry*, 6, 28-37.
 - FOERSTER, V. H. (1977), "Epistémologie génétique et équilibration". In *Hommage à Jean Piaget*, Inhelder, B. *et al.* (Rédacteurs), Neuchâtel, Delachaux et Niestel, pp. 76-89.
 - FOCAULT, M. (1970), *The Order of Things; An Archaeology of the Human Sciences*, London, Tavistock.
 - FREUD, S. (1900), *The Interpretation of Dreams*, Standard Edition, vols. 4-5 (1953), chapter 7, B. p. 684.
 - GALLISTEL, C.R. (1981), "Precis of Gallistel's *The Organization of Action: A New Synthesis*", *the Behavioral and Brain Sciences*, 4, 609-650.
 - GARDNER, H. (1974), *The Quest for Mind*, New York, Vintage Books, Random House.
 - GEORGOPOULOS, A.P., SCHWARTZ, A.B. & KETTNER, R.E. (1986), *Science*, 233, 1416-19.
 - GREGORY, R.L. (1981), *Mind in Science*, London, Weidenfeld & Nicolson.
 - HARNAD, S. (1982), "Metaphor and mental duality", in *Language, Mind and Brain*, T.W. Simon & R.J. Scholes, (Eds.), Hillsdale, N.J., Laurence Erlbaum Assoc.
 - HARTH, E. (1986), "Does the brain compute?" *Behavioral and Brain Sciences*, 9, 98-99.
 - HELD, R. & REKOSH, J. (1963), "Motor-sensory feedback and geometry of visual space", *Science*, 141, 722-723.
 - HELD, R. (1965), "Plasticity in the sensorimotor system", *Science*, 213, 84-92.
 - HILL, R.M. & FISCHER, R. (1970), "Psilocybin-induced transformation of visual space", *Pharmakopsychiatrie Neuropsychopharmakologie*, 3, 256-267.
 - HOLLERBACH, J.M. (1981), "An oscillation theory of handwriting", *Biological Cybernetics*, 39, 139-56.
 - HONDERICH, T. (1988), *A Theory of Determinism*. Oxford, Clarendon Press.
 - HOROWITZ, M.J., ADAMS, J.E. & RUTKIN, B.B. (1968), "Visual imagery on brain stimulation", *Archives of General Psychiatry*, 19, 469-486.
 - ISHIBASHI, T. *et al.* (1964), "Hallucinations produced by electrical stimulation of the temporal lobes in schizophrenic patients", *Tohoku Journal of Experimental Medicine*, 82, 124-239.
 - JAMMER, M. (1960), *The Philosophy of Quantum Mechanics*, New York, Wiley.
 - JASPER, H.H. (1986), "The biological purpose of sleep", *Behavioral & Brain Sciences*, 9, 409.
 - JEANNEROD, M. (1985), *The Brain Machine*. D. Urien (transl.) Cambridge, Mass., Harvard University Press.
 - JOHN, E.R., TANG, Y., BRILL, A.B., YOUNG, R. & ONO, K. (1966), "Double-labeled metabolic maps of memory", *Science*, 233, 1167-1175.
 - KIINGER, E. (1978-79), "Dimensions of thought and imagery in normal waking states", *Journal of Altered States of Consciousness*, 4, 97-113.

- KOHLER, (1964), "The formation and transformation of the visual world", *Psychological Issues*, 3, (No. 4) Monograph 12, New York, Intl. University Press.
- LACAN, J. (1977), *Écrits: A Selection*, A. Sheridan (transl.), New York, Norton.
- LANDY, M.S. (1986), "The gap from sensation to cognition", *Behavior, & Brain Sciences*, 9, 101-2.
- LASHLEY, K.S. (1950), "In search of the engram", *Symposia of the study for Experimental Biology*, 4, 454-82.
- LENNEBERG, E.H. (1967), *Biological Foundations of Language*, New York, Wiley.
- *Amer. Scientists*, 75, 252-9.
- LEDoux, J.E. (1986), See under Bridgeman, B. (1987).
- LIBET, B. et. al. (1985), "Cerebral processes and conscious functions", Symposium 15th, Annual Meeting, Society for Neuroscience, Dallas, Oct. 20-25. Abstracts, p. 1. See also, *ibidem*, *Behav. & Brain Sciences*, 8, 529-557.
- MCLAN, C. (1977), *The Wolf Children*, New York.
- MANDELL, A.J. (1980), in *The Psychobiology of Consciousness*. Davidson, J.M. & Davidson, R.J. (Eds.), New York, Plenum.
- MIKAELIAN, H.H. & MALATESTA, V. (1974), "Specialized adaptation to displaced vision", *Perception*, 3, 135-139.
- MONDRIAN, P. (1945), *Plastic Art and Pure Plastic Art*, New York, Wittenborn, p. 25.
- NICOLIS, J.S. (1986), "Chaotic dynamics applied to information processing", *Reports on Progress in Physics*, 49, 1109-1196.
- OJEMANN, G. (1986), "Brain mechanisms for consciousness and conscious experience", *Canadian Psychology*, 27, 158-168.
- PÁZ, O. (1949), *Aquila o Sol? Eagle or Sun?*, Weinberger, E. (transl.), New York, October House Inc.
- PEAT, R. (1975), "A holistic physiology of memory", *Multidisciplinary Research*, 3, Part 2, 29-32.
- PEIRCE, Ch. S. (1984), *Writings of Charles S. Peirce 2*. Bloomington, Indiana University Press.
- PELLIONISZ, A.J. (1986), "Old dogmas and new axioms in brain theory", *Behavioral & Brain Sciences*, 2, 103-4.
- PENFIELD, W.C. (1955), "The role of the temporal cortex in certain psychical phenomena", 29th Maudsley Lecture, *J. Mental Science*, 101, 451-465.
- & PEROT P., (1963), "The brain's record of auditory and visual experience", *Brain*, 86, 595-666.
- PIAGET, J., (1954), *The Construction of Reality in the Child*, New York, Basic Books. Chapter 4, pp. 320-349.
- PRINGLE, J.W.S. (1978), "The mechanism of knowledge: limits of prediction", Paper presented at the 5th Intl. Conference on the Unity of Sciences. Washington, D.C., Hilton, November 2.
- ROCK, I. (1983), *The Logic of Perception*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- ROSSLER, O.E. (1987), "Anaxagoras' idea of the infinitely exact chaos", in *Chaos in Education Tracing Non-Linear Phenomena, II*. Proceedings of an Intl. Workshop, Lake Balaton, April G. Marx, (Ed.) Veszprén, Hungary NT. Cfr. Educational Technology Publication.
- RUMMELHART, D.E., MCCLELLAND, J.L. & the PDP Research Group (1986), *Parallel Distributed Processing*, Vols. I & II. Cambridge, Mass., The MIT Press.
- SCHUMAN, M. (1976), "Penfield confronts the only question that counts" *Brain Mind Bulletin*, 1, (6) 1.

Why the Mind is not in the Head

- SENDEN, V.M. (1960), *Space and Sight, The Perception of Space and Shape in the Congenitally Blind, Before and After Operation*, P. Heath, (transl.), London, Methuen.
- SNYDER, D.M. (1988), "On the time of peripheral sensation", *J. Theor. Biol.*, 130, 253-4.
- SPENCE, D. (1983), "Narrative truth and historical truth", (reviewed by P. Lomas In *Times Literary Supplement*, August 12, p. 860) New York, Norton.
- SPENCER BROWN, G. (1969), *Laws of Form*. London, George Allen & Unwin.
- STRATTON, G.M. (1897), "Upright vision and the retinal image", *Psychological Review*, 4, 341-360; 463-481.
- STUART FOX, M. (1986), "The unit of replication in socio-cultural evolution", *J. Soc. Biol. Struct.*, 9, 67-89.
- TENHOUTEN, W. (1976), "More on split-brain research, culture and cognition", *Current Anthropology*, 17, 503-511.
- THATCHER, K., KAPPELER, T., WISECUP, P. & FISCHER, R. (1970), "Personality trait-dependent performance under psilocybin". II, *Diseases of the Nervous System* 31, 181-192.
- VYGOTSKY, L.S. (1981), "The genesis of higher mental functions", in *The Concept of Activity in Soviet Psychology*, Vertsch, J.V. (Ed.), Armonk N.Y., Sharpe, pp. 144-148.
- WITTGENSTEIN, L. (1982), in *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Chicago, Chicago University Press, Vol. 1, 504; (65c) (66c).
- ZABARA, J. (1973), "Autorhythmic structure of the brain", *Cybernetica*, 2, 77-98.
- ZEMAN, F.C. (1975), *Symposium in Catastrophe Theory*, Seattle, Springer Lecture Notes.

نحو نظرة للزمان كعمق

الكسندر جى أرجيروس Alexander J. Argyros

تعتبر مسألة اللامائل الزمانى من أعقد القضايا التى تتناولها فلسفة الزمان. فبعض أصحاب النظريات أو بمعنى أصح الكثيرين منهم مثل اينشتان وعلماء الطبيعيات يعتقدون بأن الزمان قابل للسير فى الاتجاه العكسى. وبناء على هذا رأى فإن الكون الطبيعى لا يأبه باتجاه الزمان، وبالتالي فإن هناك شيئاً يشبه سهم الزمان أو اتجاه الزمان يمكن اعتباره شيئاً بشري الأصل مفروض على عالم مختلف مقسم إلى خطوط الزمن المتساوى. وهناك موقف آخر يتخذه الفريد نورث هوايتيهد وفلاسفة المعاصرة يؤكد أن اللامائل الزمنى هو مجرد حالة من حالات الكون، ولذا فإن العمليات الطبيعية الأساسية كتلك التى تحدث على المستوى شبه الذرى لها هى الأخرى اتجاه زمنى متميز. وأخيراً يزعم فيلسوف الزمن ج.ت. فريزر (١٩٧٨) أن اللامائل الزمنى ظاهرة ناشئة فى الكون. ظهرت لأول مرة مع أصل الحياة. وبناء على رأيه تواجد الحاضر أو الآن كبعد زمنى مع ظهور الحياة، وهو البعد الذى أدى غيابه فى المستويات البدائية من تطور الكون إلى منع أن نفزو اتجاه الزمان إلى أى كيان سابق على الكيان الحيوى.

وسوف نتناول فى هذا المقال الدفاع عن فكرة هى أن أى نظرية عن الزمان تعتبر اللامائل الزمنى مجرد وهم فى أذهان البشر لا أساس لها من الصحة، وأن رأى هوايتيهد أوفريرز أو الرأى الذى يجمع بينهما هو فى الواقع أقرب ما يكون إلى توضيح طبيعة الزمان. ثم باستخدام ما ينبثق عن دراسة نظم تشتت الديناميات الحرارية ونظرية الفراغ سأحاول عرض رأى عن الزمان فيه احترام لنموذج تطور الزمن عند فريزر مع إزالة كل ما هو خارج عن المألوف فى أى محاولة لربط تاريخ بدء اتجاه الزمان بظهور الكيانات الحيوية. وسوف افترض، بصفة خاصة، أن فريزر على حق فى تأكيد أنه الزمان قد نشأ مع سائر الأشياء الأخرى فى هذا الكون. وأنه غير محق فى زعمه بأن اتجاه الزمان جاء نتيجة لظهور الحياة. والبديل هو القول الأكثر قبولاً بأن اتجاه الزمان يعد فى حد ذاته ظاهرة نشأت فى عالمنا وتطورت من لا تماثل زمانى غامض مرتبط بتلك التماثلات التى طرأت على العالم فى بدايته نتيجة للتوازن الدينامى الحرارى، وبدأت حركة تطورها إلى تباين زمنى صارخ فى منظور الثقافة البشرية.

الترجم : محمد جلال عباس.

أصول اللاهاتل الزمني

من أجل إعطاء شكل للمناقشات التي تدور في إطار هذا المقال، لا بد لي من أن أعرض باختصار إطار نظرية فريزر عن الزمن، فبيدي ذي بدء يزعم فريزر أن الزمن في حد ذاته ظاهرة ناشئة من الكون، مع وجود مركبات متزايدة التعقيد تعتبر بمثابة شرط أساسي لامكان تتابع مراحل التطور الكوني الذي وصفه الكثيرون من العلماء. ويعتقد فريزر بصفة خاصة أن الزمن قد نشأ من خلال المستويات النوعية المدركة علمياً وتجريبياً (umwelts)^(١). وأكثر هذه المستويات بدائية هو مستوى ما قبل الميقات "atemporal" وهو المساوي تماماً للأشياء وهي في حالة انعدام حركة الكتلة أو المسافة على أساس معامل بلانك الطولي. أما الميقات البدائي أو فجر الزمان "Prototemporality" فإنه يصف الميقات الاحتمالي أو شبه الاحتمالي لميقات عالم الكم. أما الأجسام الضخمة فإن ميقاتها دهرى "eotemporal"، فمستواها الزمني الخاص يسمح بالتتابع الخالص دون تفضيل لأي اتجاه. ومع ظهور الميقات الحيوى "biotemporal" يأتي للوجود ما هو آتى ويأتى معه التباين الزمني. ثم تواجد الإنسان في مستوى إدراكى فيه وضوح ميقاتى كامل "nootemporal"، حيث الزمان لا متماثل بوضوح، متواجد في أبعاد رمزية فيها تضاد حقيقى. وأخيراً يطرح فريزر مستوى يسميه الميقات الاجتماعية Sociotemporal، وهو الزمن الخاص بالاشكال الاجتماعية ذات المقياس الكبير^(٢).

- (١) يعرف فريزر المستوى الإدراكى umwelt بأنه "المستوى المعين من الواقع الذي تختلف فيه مستويات الطبيعة كما تظهر من خلال التجربة والنظرية" (Frazer, 1987, P. 368). ويمكن تعريفه أيضاً بأنه افق المعلومات المتوافرة لكيانات ذات مستوى معين من التعقيد والتركيب.
- (٢) ربما كان من المفيد هنا للقارئ تقديم ملخص عن المستويات النوعية أو الاحقاب umwelts عند فريزر. فالزمن وفقاً لما ذكره فريزر (١٩٨٧) قد تطور من خلال المراحل التالية:
 - ما قبل الميقات Atemporality وهو يصف عالم الاشعاع الكهرومغناطيسى "حالة سابقة للزمان لا تعنى العلم بل وجود جزئيات زمنية تنتقل بسرعة ضوء تساوى صفر." (ص ٣٦٨).
 - الميقات البدائي Prototemporality أو زمن الجزيئات الأولية، وهو زمن غير موجه وغير متدفق ومشئت أو غير مستمر لا معنى فيه للمواقع المحددة، ويمكن تحديد مواقع الأحداث التي تقع بالكون في صورة احصائية أو بطريقة احتمالية ص ٣٦٨. أما الميقات الدهرى Eotemporality أو ميقات المادة الضخمة "وهو مستمر ولكنه غير موجه أو غير متدفق لا يمكن تطبيق مفاهيمنا الحالية عن الحاضر والمستقبل الماضى عليه" (ص ٣٦٨).
 - الميقات الحيوى Biotemporality أو ميقات الكائنات الحية "وقبه تمييز بين المستقبل والماضى والحاضر، ولكن افق امتداد الماضى والمستقبل فيه محدود للغاية..." (من ص ٣٦٨ إلى ٣٦٩).
 - والميقات الكامل Nootemporality وهو الميقات الخاص بالعقل البشرى المتطور "وتميز بوجود تمييز واضح بين الماضى والحاضر والمستقبل باتفاق من امتداد غير محدد للماضى والمستقبل. وإدراك عقلى للحاضر." (ص ٣٦٧).
 - الميقات الاجتماعية Sociotemporality، وهو مستوى خاص من واقع الزمن الذى يتضمنه العالم وتشتمل دراسته على قضايا عن خلق الصفة الاجتماعية على الزمان والتقويم الجماعى للزمان " (ص ٣٦٨).

ويتعارض تصور فريزر الكوني للزمان مع التقاليد الطويلة الراسخة في العلوم الاجتماعية التي تتمسك بأن الزمان لا يمثل مكوناً موضوعياً في العالم الطبيعي. فيصرح ستيفن هوكينج (١٩٨٨) بوضوح "بأن قوانين العلوم لا تميز بين اتجاه الزمن إلى الأمام أو إلى الخلف"، كما اعتقد أينشتاين أن الزمن حصيلة الذاتية الفردية، وأنه بوصفه هذا ليس له أساس مادي. وفي ذلك يقول: "بالنسبة لنا نحن رجال الفيزياء يعد التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل مجرد وهم. حتى لو كان هناك اصرار عليه". (ورد ذكره في كتاب D. R. Griffin، ١٩٨٦ ص ١٠ في المقدمة). أما رأى فريزر التطوري عن الزمان فإن فيه محاولة لتصحيح الرأى الشائع بأن الزمن في أفضل صورة له هو خاصية ذاتية ليس لها اساس في الواقع الموضوعي أو الموضوعي. ولئن كان لنظرية فريزر عن تطور الزمان جمالها وقوتها التفسيرية، إلا أنها لا تتعرض لكثير من المشاكل الهامة. ولتبسيط الأمر نجمل هذه المشاكل في نوعين أساسيين :

أولهما: إذا ظهر اتجاه زمني في أول الأمر مع نشوء الكيانات الحية، فكيف يمكن أن يوصف تاريخ العالم قبل ذلك بأنه تطور؟ يبدو بناء على تعريف فريزر الخاص أن كلاً من مستويات ما قبل الميقات والميقات البدائي والميقات الدهري لا يمكن أن تجد لها مكاناً في سلسلة لها اتجاهات تفضيلية نظراً لأن فكرة تقدم حركة الزمان لا يمكن التفكير فيها إلا مع نشوء الحاضر في الميقات الحيوي. وعلى ذلك فإن فريزر يصف بوضوح فكرة تطور عن الزمن فيها توجه منطقي بدءاً من مستوى ما قبل الميقات إلى الميقات الحيوي بما في ذلك كون التطور ذاته يتضمن اتجاهاً زمنياً.

ويرى كل من جاردنر (١٩٧٩) وبريجوجين (١٩٨٤) وهوكينج أن مثل هذا الاتجاه يتضمن اللاتماثل في أعلى درجاته. ويمكن فهم هذا اللاتماثل ببساطة على أنه اتجاه التمدد الكوني. "أو الاتجاه الكوني، وهو اتجاه للزمن يكون فيه الكون متجهاً إلى التوسع لا إلى التقلص" (Hawking, 1988, P 152). أو بمعنى تطوري "إذا افترضنا أن الكون قد بدأ بالتجمع الكوكبي الكبير فإن ذلك يقتضي نظاماً مميقاتياً على المستوى الكوني" (Prigogine, 1984, P. 259). ونظراً لأن نموذج فريزر يقتضي أن يكون اتجاه الزمن غير ذي معنى على مستوى الادراك الطبيعي الخالص، فإن نموذج التطور يقتضي أن يكون الاتجاه الكوني نتيجة مشاركة الملاحظة الاجتماعية. ورغم أن هذا الرأى كصيغة لنظرية هويلر (١٩٨٨) عن مشاركة الملاحظة يعتبر في حد ذاته مجمعيماً ذاتياً للعالم، فما لاشك فيه أنه يتضمن جانباً من الصحة على مستوى معين من مستويات الوصف. ويكون مع ذلك غير مقنع بأن العالم لو انتهى قبل ظهور كيانات الميقات الحيوي لما كان قد نشأ أصلاً بأي طريقة من الطرق المقبولة.

وتؤكد لنا الآراء المتعددة حول اتجاه الكون أن الكيانات والقوى لم تكن تنشأ بهذه

البساطة، بل إن هناك تنظيمات أو قوانين قائمة على مستوى تكاملى. وطبقاً لما ذكره جريفين فلا بد لتطور القوانين الأساسية للمادة أن تكشف عن وجود اتجاه للزمن ". فإذا ما كانت هذه الفكرة مقبولة. إذن سوف يكون هناك اعتراف بأن الزمن بما يتضمنه من اختلافات بين الماضى والحاضر والمستقبل وتحركه الأتى، وعدم تراجعه أو ارتداده من حيث المبدأ؛ يخضع لتطبيق القوانين الأساسية للطبيعة، وذلك لأنه سوف يكون هناك اعتراف بأن ما يسمى القوانين الأساسية لها فى حد ذاتها تاريخ، وأنه نظراً لأهميتها فى العالم الحالى لها بداية وسوف تكون لها نهاية" (Griffin, 1966, P. 28). وخلاصة القول أن اتجاه الزمن الكونى، سواء قيس على أساس معايير القوانين الناشئة، أو التعقيدات المتزايدة، أو تعدد المكان (والتي أرى أنها تعد جميعاً بمثابة أوصاف لنفس الظاهرة). قد ينتج عنه تعريف للاتماثل الميقاتى أو الزمنى فإنه حالة ممكنة من حالات التطور ذاته، وبالتالي فإن ذلك يجعل كونيات فريزر مفككة.

وثانية المشاكل التى تمثل اتجاه الزمن هى رفض فريزر للنظرية الشائعة من أن القانون الثانى للديناميات الحرارية (وهى النظرية التى صاغها عالم الفيزياء النمساوى لودفيج بولتزمان فى سبعينات القرن التاسع عشر. والتى تقول بأن الأنتروپيا أو الطاقة المخزنة ودرجة الاختلال فى نظام معزول يحتمل تزايدها مع مضى الزمن) الذى يضمن اتجاهها عالمياً للزمن يعد قانوناً غير مقبول إلى حد ما. وطبقاً لما ذكره دافيز (١٩٨٣) هناك تناقض متواجد فى داخل الطبيعة الاحصائية لهذا القانون الثانى. فمن الناحية الاحصائية يضمن هذا القانون لا تماثل زمنى على نطاق كبير، وبالتالي يضمته أيضاً النطاق الدقيق فى مستوى الكيانات الفردية، فيبدو أن الزمن قابل للارتجاع. فكل علماء الطبيعة يعترفون بأن هناك لاتماثل بين الماضى والمستقبل فى العالم، وأن هذا للاتماثل ناجم عن عمليات القانون الثانى للديناميات الحرارية. ولكن بفحص أسس هذا القانون فحصاً دقيقاً يبدو لنا أن للاتماثل يضيع هباءً" (Davies, 1983, P 125). فلو أخذنا مثلاً زجاجة من العطر رفع غطاؤها، فمن المؤكد أن العطر سوف يتطاير أو يتبخر وينتشر فى الحجرة. فبالمثل يكون عدم احتمال تراجع اتجاه الانتشار مائلاً لعدم عودة العطر ثانية إلى حالته السائلة فى الزجاجة. وطبقاً لما ذكره ديفيز أيضاً "يقدم لنا تبخر أو انتشار رائحة العطر مثلاً كلاسيكياً لعدم التماثل بين الماضى والمستقبل" (Davies, 1983, P. 126). ولكن معادلات بولتزمان معادلات احصائية فى طبيعتها، وتضمن أن عدداً كبيراً من الجزئيات سوف تميل إلى الوصول إلى الحالة القصوى من الاضطراب أو عدم الانتظام (نظراً لأن الحالات الممكنة فى حالة الاضطراب أكثر من الحالات الموجودة فى وضع الانتظام). ويضيف دافيز قوله، لكن أى التحام جزئى معين قابل للارتجاع. حيث يتقارب الجزئان ثم يتباعداً ويعرجعان. وليس فى ذلك أى لاتماثل زمنى، إذ قد تتكرر عملية التقارب

والتباعد والتراجع مرات أخرى" (Davies, 1983, P. 124). ويحل دافيز المشكلة بالزعم بأن هذه الحالة في الحقيقة هي حالة اضطراب، وهي محاولة للمقارنة بين المواقيت التي تنتمي إلى نسقين مختلفين من التنظيم: "إذ يكمن الخطأ في تجاوز حقيقة أن لامتائل الزمن، مثله مثل الحياة، عبارة عن مفهوم شمولي ولا تقتصر حدوده على الخواص الفردية للجزيئات، كما لا توجد به علاقة مستمرة بين التماثل على مستوى الجزيئات والامتائل في المستوى الأكبر. فهما مستويان مختلفان تماماً في أوصافهما" (Davies, 1983, P. 127). وليس من شك في أن دافيز على حق، ولكن حله لا يتناول مسألة نشأة اتجاه الزمان، فحتى لو كان الامتائل الزمني كما يؤكد القانون الثاني للديناميات الحرارية ظاهرة شمولية، فإنه بالتأكيد ينطبق على الكون الذي لم يصل بعد إلى المستوى الإدراكي للميقات الحيوي. فالشمولية كنظام سلوكي للكيانات الفردية يعد حالة يمكن أن تكون عليها الأشياء في أى مستوى نوعي باستثناء مستوى ما قبل الميقات، وعلى ذلك فإن صيغة دافيز عن الامتائل والتماثل قد توفر اتجاهاً زمنياً لكل المستويات النوعية التكاملية عند فريزر، فإذا صحت هذه الحالة. فإن امكانية الامتائل الزمني تعتمد في الحقيقة على الطاقة المتولدة، وليس كما هي عند فريزر، على وجود الحاضر البيولوجي. وكان رد فعل فريزر على هذه المحاولة التي تهدف إلى إثبات الامتائل الزمني في الطبيعة الأساسية للعالم هي دفعه بأن القانون الثاني للديناميات الحرارية لا يمكن بذاته أن يضمن اتجاهاً للزمان. ويصر فريزر على أن الطاقة المنبعثة في مستوى الميقات الدهري لا يبدو أن لها اتجاهاتفضيلية نحو الميقات الكامل كما قد يراها الملاحظ لها. فإن الملاحظة البشرية المتأصل فيها تباين الخواص الزمانية أو الميقاتية تدرك الطاقة المنبعثة على أنها اظهر للاتجاه التفضيلي، ولكن الحقيقة هي أن الملاحظة البشرية للعالم تتم فقط من خلال اطار ينحسب فيه الميقات أو الزمان. ولا يكون القانون الثاني للديناميات الحرارية غير متماثل زمنياً إلا حينما يُنظر إليه من خلال مستوى ادراك زمانى أعلى من ذلك المستوى المرتبط بالمادة غير الحية، ومن ثم يفترض أنه يتضمن في ذاته اتجاهاً زمنياً وبذلك يعتبر نوعاً من الامبريالية الزمانية.

والرأى الأساسى لفريزر هنا هو أن المستويات الإدراكية البديائية لا يمكن أن تكون لا متماثلة زمنياً، لأنها لا تتضمن الحاضر. ورغم أنه يلقى الضوء على أهمية الطبيعة الاحصائية للقانون الثاني للديناميات الحرارية، فإنى أعتقد أن الفكرة الأساسية عنده هي البحث عما إذا كان الانسان ينظر إلى ما قبل مستوى الميقات البيولوجي بصورة كلية أو بصورة مختلفة عن ذلك، بمعنى أنه ينظر إليها إما على أنها تكتل شامل أو على أنها مزيج من كيانات فردية، فلا يكون لها بذلك تواجد ظاهر ومن ثم لا تأبه لاتجاه الزمن. ولسوء الحظ لا يكشف لنا فريزر بوضوح عما إذا كانت الكيانات البيولوجية هي وحدها

القادرة على تحديد الحاضر. وهناك رأى معارض عن الزمن ينادى به فلاسفة التقدم من أمثال جريفيث الذي يساير تقاليد هوايتيهد فيؤكد أن التدفق الزماني ظاهرة أولية فى عالمنا "فبالنسبة لهوايتيهد يتأسس واقع الزمان، بدون ارجحاج، على أن العالم الفعلى يتكون كلية من أحداث وقتية تتضمن جزئياً ولكن واقعياً أحداثاً سابقة، تتضمن بدورها أحداثاً ترجع إلى زمان أسبق وهكذا إلى ما لا نهاية" (Griffin, 1986, P. 10).

بل إن جريفيث يعتبر أن أصغر عناصر الأحداث هى عمليات لها تقسيماتها فى اطار الماضى والحاضر والمستقبل:

بدلاً من التفكير فى الجزينات الثابتة على أنها كيانات أساسية فى العالم، ينظر هوايتيهد إلى كل شئ ثابت على أنه شئ تكون نتيجة لوقوع سلسلة من الاحداث السريعة يتضمن كل منها عوامل مما سبقها من الأشياء الباقية، ولكن كذلك مع بعض العوامل الاخرى من أحداث سابقة على ذلك ومن ثم فإن هوايتيهد يعارض الرأى الشائع بأن الذرة الواحدة عديمة الزمن. فهى بالأخرى مجتمع مرتب على أساس زمنى مبنى على الظروف الفعلية .. ونظراً لأن كل ذرة على حدة (أو حتى كل الكثرين فيها) له بناء مؤقت، فإن الزمن أو الميقات لا يظهر من أول وهلة كتأثير احصائى للتفاعل بين الذرات المتعددة. (Griffin, 1986, P. 10 - 11).

وبينما يشارك فلاسفة العمليات فريزر فى القضية المتعلقة بتفسيره للقانون الثانى للديناميات الحرارية، فإن نقطة الخلاف الحقيقية هنا تتعلق بما إذا كان الحاضر ظاهرة صيقاتية كونية أو أن التفكير فيه قد بدأ فقط مع نشوء الحياة. ولئن قبلنا منظور فريزر للامثال الزماني على أنه أمر يحتاج كشرط أساسى لوجود حاضر، فإن فلاسفة العمليات يزعمون بأن كل شئ فى العالم بدأ من أحداث الميقات الكامل إلى الجزينات شبه الذرية، ما هى إلا عمليات تتضمن الاحداث الممكنة التى تدخل إلى الواقع من خلال الحاضر. ويعرف جريفيث المستقبل بأنه دنيا لم يهَّج بعد تحديد امكانياتها، والماضى بأنه مجموعة الاحداث التى تم تحديدها، والحاضر بأنه لحظة اختيار "قالحاضر دنيا يتم فيها صنع القرارات، إذ تتحول فيه بعض الممكنات إلى وقائع، بينما تستبعد بعض الممكنات الاخرى من الوصول إلى مستوى الواقع" (Griffin, 1986, P. 2)، هذا ويعتبر التحول أو الانتقال من مرحلة اللاحديد إلى مرحلة التحديد هو الخاصية الرئيسية للوجود. فنظراً لأن الحاضر يقسم العالم إلى منطقتين غير متماثلتين هى منطقة الامكانية ومنطقة الواقع، فإن اتجاه الزمن لا يقتصر على الكيانات ذات الميقات الحيوى فحسب. بل إنه يعد ظاهرة أزلية فى الكون.

وتنظر فلسفة العمليات إلى القانون الثانى للديناميات الحرارية على أنه مجرد أحد جوانب مبدأ أكثر عمقاً هو التباين الزمنى الذى هو قاعدة لكل العمليات. وبهذا المفهوم فإن رأى هـوايتيهيد عن الزمن يتناقض مع نظرية فريزر عن تطور الزمن من مختلف الأوجه، وبطريقة أقل مع فكرة دافيز بأن اللاتماثل الزمنى خاصية جمعية وليست خاصية تتفرد بها الجزئات الطبيعية.

زمان النظم التشتتية

أود هنا أن اقترح حلاً لهذه المعضلة الظاهرة، بحيث يكون حلاً يتضمن فى نفس الوقت البنيان الاساسى للزمن عند فريزر، ويسمح بوجود اتجاه للزمان سابق للميقات البيولوجى. وأبدأ بالعود إلى فريزر. فطبقاً لرأيه تم تغذية التطور بصراعات غير قابلة للحل نشأت فى اطار مستويات نوعية معينة.

إن نظرية الزمان باعتبارها تضاد تحدد كلا من المستويات التكاملية الكبرى ذات تضادات معينة لا تقبل التسرية. ويقصد بالتضاد هنا وجود تعارض بين اتجاهين أو نسقين أو مجموعتين من القوانين من حيث أن عمليات وهياكل المستوى التكاملى فيهما قد تكون قابلة للتفسير. ونعنى بم عبارة لاتقبل التسوية أنه بالوسائل المتأصلة فى المستوى التكاملى يمكن الحفاظ على التضادات فيه (وبالتالى ضمان استمرار تكامل المستوى)، أو أزالتها (وبالتالى ينهار كل مستوى على المستوى الأدنى منه). إما إذا اختفت التضادات فإن المستوى التكاملى يختفى أيضاً. ولكن التضادات التى لا تقبل التسوية فى كل مستوى ربما كانت بمثابة القوى الدافعة لنشوء مستوى جديد. ولكن مثل هذا المستوى النوعى الجديد، قد يشتمل مرة أخرى منذ البداية على متضادات تابعة من ذاته لا تقبل التسوية (Frazer, 1978, P. 27).

فعلى سبيل المثال يفكر فريزر فى أن المنافسة بين مطالب النمو والاضمحلال تكون ميقاتاً بيولوجياً قابلاً للتسوية فقط على مستوى الميقات الكامل. وأود هنا أن أعمم فكرة فريزر بحيث تتضمن أوضاع عدم التوازن فى جميع المستويات التكاملية. وبينما يقتضى الأمر وجود قدر أدنى من الاستقرار فى أى مستوى نوعى، إلا أن هذا المستوى المستقر فى تكوينه التطورى، لا يمكن أن يكون فى حالة توازن صحيح إذا ما دفع إلى السمو بنفسه عن مستواه المادى. أو بمعنى آخر يجب أن يكون المستوى التكاملى مستقراً لكي تكون له هوية قابلة للاستخدام. ولكن دون تجاوز يجعل التطور غير ضرورى وغير مقبول. وينطوى فهم فريزر للزمن على أنه تضاد على الحاجة إلى وجود عدم استقرار ميقاتى فى داخل كل مستوى تكاملى، ومع ذلك، ففى ضوء الدراسات الحديثة فى علم نظم

التحكم الذاتي، يبدو أن على فريزر لتجنب الوقوع فى مصيدة الجمود، ادخال عنصر اللاتماثل الزمانى فى معظم المستويات الادراكية الأولية. ولكى ندرك السبب فى ذلك يمكننا الرجوع إلى افتراضات مثل اقتراض دافيز بأن العالم مقسم إلى معسكرين زمانيين: عالم ميكروسكوبى أو صغير على مستوى الجزئيات وفيه لا تأبه قوانين الطبيعة باتجاه الزمن، وعالم كبير يكون فيه الاعتبار لتجمعات الجزئيات والقانون الثانى للديناميات الحرارية هو الضمان للاتجاه الزمنى الاحصائى. وحتى لو أدخلنا تغييراً طفيفاً على هذا النسق باضافة فئة ثالثة هو اتجاه ذو خاصية نوعية جديدة من التنظيم الذاتى، فسوف تبقى قائمة الفرضية باحتمال وجود مستويات نوعية كاملة لا يعرف فيها اللاتماثل الزمانى. ورغم أن كل من بروكس وويلى (١٩٨٨) يركزان اهتمامهما على النظم الحيوية إلا أنهما يقدمان منذ البداية تمييزاً يتعلق بالعالم الطبيعى كله:

إن النظام الطبيعى الذى تتناوله بالدراسة كل من الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا يتكون من مكونات أو عناصر ميكروسكوبية بسيطة. والقوانين التى تصف سلوكيات المكونات الفردية قوانين لها متغيرات زمنية. والنظم الكونية الكبرى مشكله من هذه المكونات إلا أنها تكشف دائماً عن شكل أو شكلين من السلوكيات غير الارتجاعية. أما تلك التى تسير على أساس اتجاه الزمن (Eddington, 1928) فإنها تتحرك فى نسق ونظام ذى اتجاه متناقص وعلى خلاف ذلك هناك نظم أخرى تسير مع "اتجاه التاريخ" (Layzer, 1975) وتتحرك تلقائياً نحو حالات من انساق ونظم أرفع مستوى. وتسمى هذه النظم "النظم الذاتية التنظيم" أو ذات التنظيم الذاتى" (Brooks and Wiley, 1988, P. 51).

هكذا يعترف بروكس وويلى بوجود شكلين من اللاترجاعية هما الاضمحلال الدينامى الحرارى والتنظيم الذاتى، ويفرقان بين هذه العمليات التصادفية الكونية وبين التفاعلات الميكروسكوبية وهما يعرفانها كما يعرفها دافيز بأنها تناسق زمنى. وهناك نقطتان فى موقف بروكس وويلى تحتاجان إلى مزيد من التوضيح. إحداهما التعارض بين الجزئى والكونى (ميكروسكوبى/ماكروسكوبى) والثانية هى التركيز على ميقاتية النظم الذاتية التنظيم. إذ عولجت كل من هاتين الفكرتين بصورة تفصيلية فى مؤلفات بريجوجين، وإن كان فيها اختلاف فى جوانب التركيز. وفى احدى النقاط الهامة نجد أن هناك اتفاق كامل بين بروكس وويلى من جهة وبين بريجوجين من جهة اخرى، وهى أن نظم التشتت أو النظم البعيدة عن التوازن هى فى الأصل لا تماثلية زمانية :

تبدأ بعض النظم فى شكل تجمعات من الجزئيات ليس لها تماثل زمانى (أى ليس لها اتجاه

زمنى). وقد تؤدي الذبذبات في محيطها أو الاحوال في داخل حدودها إلى عدم استقرار النظام (وهو ما عرفه جانتش Jantech، ١٩٨١ بأنه تغلغل البيئة إلى داخلية النظام). وبالتالي فقد يستجيب النظام أو يحدث فيه رد فعل طبيعي. وقد يصحب ذلك تكوين طاقة متولدة تصدر من النظام إلى ما حوله. وقد يتحول النظام بعد ذلك إلى حالة من عدم تجانس التكوين أو عدم الانتظام. وإذا ما حدث ذلك فسوف ينشأ اللائحائل الزمنى وقد يستمر النظام فى حالة اتساق تام. ويشار إلى هذه العملية على أنها "نظام منبثق من الفراغ" أو "نظام من خلال الذبذبات" (Prigogine and Stengers, 1984). وسوف نطلق عليه "الشكل المثالى للهيكل التشتتية لأنه ينطبق على النظم التى يمكن تفسير سلوكها الكونى أو الماكروسكوبى تفسيراً شمولياً بالرجوع إلى النتائج المنبثقة عن عدم تراجعية النظام. (Brooks and Wiley, 1988 P. 58)

هذا، وبعد تفسير بروكس وويلى لنظرية النظم الذاتية التنظيم تفسيراً وسطاً بين موقف كل من فريزر وجريفيين. فبينما يعتقد فريزر أن اتجاه الزمان لا يتواجد إلا مع نشوء الحياة، وبينما يقول جريفيين بأن اللائحائل الزمانى يمثل عنصراً بدائياً فى عالمنا هذا، نجد أن ويلي وبروكس يؤكدان أنه على الرغم من وجود تتابع لا اتجاه له فى الميقات الدهرى تظهره الجزئيات الصغرى، إلا أن النظم غير المتوازنة التى تتجه إما إلى الاضمحلال أو إلى التنظيم الذاتى تصور لنا اتجاهات ميقاتياً معيناً. وإذا كان الأمر كذلك كما تظهره المجالات المختلفة، إذن لابد أن يعدل نموذج فريزر. إذ يبدو أن اتجاه الزمن مرتبط بالنظم البيولوجية بدرجة أقل من ارتباطه بمظاهر عدم الاستقرار أو عدم التجانس القابله للظهور فى أى مكان فى العالم الطبيعى.

ويوضح بريجوجين هذه النقاط بجلاء: "لكل من النظم التشتتية اتجاه تفضيلى فى الزمن" (Prigogine, 1986, P. 234). فحيثما يختل التماثل فى نظام دينامى أو دينامى حرارى يحدث التراجع واتجاه الزمن. وعلى ذلك، فإذا ماحدث ما توقعه الكثير من علماء الكونيات، وأصبح الكون تركيبياً لا يمكن تصوره متبعداً عن نظم التوازن والتنظيم الذاتى، إذن لابد أن يصبح اتجاه الزمن صفة أخاصية أساسية لكون ناشئ. ومتطور. وعلى ذلك فلا يمكن أن يصبح اللائحائل الزمنى ببساطة ظاهرة مصاحبة للتجمعات العالمية الكبيرة أو الماكروسكوبية، بل لابد لها، كما يرى فلاسفة العمليات، أن تصبح من معالم عالم الاشياء الدقيقة أو الميكروسكوبية.

ويتركز مبحث بريجوجين (١٩٨٤) حول أن العلم المعاصر يتعرض لتحول فى نماذجه وأوصيغه من مفهوم الطبيعة عل أنها أساساً عنصر حتمية، وانها تراجعية من حيث أنها حساسة للاعداد الضخمة من العمليات الاحتمالية والتى لا تراجع فيها:

لقد كررنا فى هذا الكتاب أن إعادة الصياغة المفهومية للطبيعة المستمرة فى هذه الأيام تنقلنا من عمليات الحتمية والتراجعية إلى عمليات المصادفة واللاتراجعية. ونعتقد أن الميكانيكا الكمية تحتل فى هذه العملية نوعاً من المكان الوسط. وتظهر الاحتماليه ولكن لا تظهر اللاتراجعية، والمتوقع أن تكون الخطوة التالية دخول اللاتراجعية الاساسية على المستوى الجزيئى أو الميكروسكوبى. وعلى النقيض من ذلك، فإننا بمحاولة الحفاظ على الاصول الكلاسيكية من خلال متغيرات خفية وغيرها من الوسائل فإننا سوف ننادى بضرورة التحرك ولو بعيداً عن التوصيف الحتمى للطبيعة، ونأخذ بتوصيف احصائى مبنى على المصادمات (Prigogine, 1984, P 232).

وينحو بريجوجين نحو الرأى القائل بأن الطبيعة رغم ما تكشف عنه من عمليات ارتجاعية مثل التى تدخل فى اطار الميقات الدهرى عند فريزر، إلا أن العمليات التى يثبت أنها ذات الأهمية القصوى ستكون تلك العمليات التى تكشف عن استقطاب زمنى. وفضلاً عن ذلك فهو مقتنع تماماً بأن اللاتراجعية على المستوى العالمى ليست ببساطه نتاج قوانين الاعداد الكبيرة بل هى فى حقيقة الأمر تعبير عن وجود قاعدة من الاتجاه الزمنى المصفر تدعمها

فكما سبق أن أكدنا مرات عديدة يوجد فى الطبيعة نظم لها سلوك تراجعى هى التى يمكن أن توصف بأنها خاضعة للقوانين الكلاسيكية أو ميكانيكا الكم. ولكن معظم النظم التى تلتى منا اهتماماً كبيراً بما فى ذلك كل النظم الكيميائية وبالتالي كل النظم البيولوجيه تتصف بأنها موجهة توجيهياً زمنياً على المستوى العالمى أو الشمولى، وليس ضرباً من الخيال أن يعبر ذلك عن التماثل الزمنى على المستوى المصغر. فالتراجعية إما أن تنطبق بصدق على جميع المستويات أو لا تنطبق على أى منها اطلاقاً، فهى لا تنشأ كما لو كانت صنيع معجزه، تنتقل من مستوى لآخر (Prigogine, 1984, P 285).

وكما يعتقد الكثير من علماء الكونيات أن العالم الذى لا شكل له أساساً قد بدأ تطوره بالضرورة نتيجة لاختلال فى النسق التماثل، فإن بريجوجين أيضاً يرى أن اللاتماثل الزمانى ربما كان هو الأصل أو البذرة التى انبثقت عنها التركيبات المعقدة على جميع مستويات التوصيف. وإذا كان الأمر كذلك، فرغم أن بعض المستويات الادراكيه قد تكون اساساً بلا ميقات، فإن وجودها فى حد ذاته وكذلك القوى الدافعة للتنظيم الذاتى فيها نحو مستويات ادراكية أكثر تعقيداً، لا بد وأنه يرجع إلى عنصر متأصل فى الاستقطاب الزمنى الداخلى فيها. أو بمعنى آخر فإن النظم الحتمية هى السجل الحفرى للعمليات التى تتولد منها اللاتراجعية.

ويمكن القول بصفة عامة، إنه نظراً لامكان الرجوع إلى الوراء بسهولة كالسير إلى الأمام، فإن النظم الحتمية تكشف لنا عن عدم وجود استقطاب زمانى أو ميقاتى. ولو أن شيطان لابلاس (العالم الفلكى) عرفه بالأحوال الرئيسية لمثل هذا النظام بدقة كافية، لاستطاع أن يتنبأ بالوضع فى أى لحظة من لحظات المستقبل، ومن ثم لأصبح مستقبلها فى جوهره غير مختلف عن ماضيها، ولتعايش الماضى والمستقبل والحاضر فى نوع من حيز مادى لا ميقاتى، بيد أننا نعلم أن الكثير من النظم المتواجدة فى الطبيعة ليست خطية ولا حتمية بل يمكن أن توصف بصورة أدق بأنها فراغ كونى. ومن الملامح الرئيسية لهذه النظم الفراغية هى أنها رغم توصيفها لعناصر جاذبية معروفة، إلا أن المسارات الدقيقة لتقدمها تكون غاية فى الحساسيه تجاه الأحوال الأصلية حتى أنه لا يمكن من حيث المبدأ رسم خرائطها مقدماً. والطريقة الوحيدة التى يمكن أن نعرف بها عنصر الجاذبية فى الفراغ هى تشغيل النظام الخوارزمى الارتجاعى الذى يتولد عنه هذا العنصر :

تعد ظاهرة العشوائية فى الحركة الفراغية لذلك قضية أساسية ليس فقط لاننا نجهلها بل لأن جمع المزيد من المعلومات عنها من يزيل هذه العشوائية. فبينما نجد أن الحسابات فى حالة نظام عادى مثل النظام الشمسى تجعلنا على علم بالعملية، فإن النظم الفراغية تحتاج إلى المزيد والمزيد من المعلومات لكي نصل إلى نفس مستوى الدقة ويمكن للحسابات أن تسير إلى حتما الأهداف الفعلية التى تجرى فى داخلها. أو بمعنى آخر نفتقد القدرة على التنبؤ تماماً، وتكون النتيجة أن النظام ذاته يصبح هو أسرع طريقة لحساب نفسه (Davis, 1988, P. 54).

ولقد حاول بريجوجين أن "يوجد بين الديناميكية والديناميكية الحرارية، وبين خصائص الوجود الفيزيائية والخصائص الفيزيائية للصيرورة" (Prigogine, 1984, P. 277). والنتيجة هى إمكان تبين صفة عدم الاستقرار المتأصل فى نظم معينة واحتمالياتها واستقطابها الزمنى: " ويبدو أيضاً بوضوح أن اللاتراجعية تنشأ من عدم الاستقرار الذى لا يساعد على إدخال ظواهر احصائية ثابتة فى توصيفنا للظاهرة. وجدير بنا هنا التساؤل عن معنى اتجاه الزمن فى عالم تسوده الحتمية وفيه كل من الماضى والمستقبل متضمنان فى الحاضر." (Prigogine, 1984, P. 277). إن هدف بريجوجين فى جانب منه هو تعديل نظرة لابلاس الصارمة، فهو يود لو أنه كشف عن أن اللاتراجعية الزمانية ليست نتيجة لجهل الانسان بل انها من الناحية الموضوعية خاصية تميز عمليات طبيعية معينة. فإذا صح ذلك لا يصبح اتجاه الزمن ببساطة ظاهرة احصائية كونية قد تقتصر من حيث المبدأ على لازمانية يحتملها مراقب عليم بل خاصية داخلية تتميز بها العديد من النظم. ويريد بريجوجين ببساطة أن يبين أن أى كمية من المعلومات عن الأحوال الأصلية لمثل هذه النظم،

قد تكون كافية للسماح لمنهج لا بلاس أن يقرر كل أوضاعها المستقبلية. وإذا كانت هذه هي الحالة" بمعنى أنه لو وجدت النظم التى لا يمكن من حيث المبدأ تقرير أحوالها الأساسية لأقصى درجة ممكنة من الدقة، اذن لأصبح تطورها أو ارتقاؤها من حيث الموضوع لا تماثلياً بالنسبة للزمن. وبمعنى آخر "فبالنسبة لأنواع معينة من النظم تؤدى الحتمية التى تصل إلى أعلى درجات الدقة للأحوال الأصلية إلى تناقضات فى اجراءاتها" (Prigogine, 1984, P. 262)، وذلك لأن الأحوال الأصلية لمثل هذه النظم غير تقريرية فى أصلها، ومن ثم يتحدد تطورها أو ارتقاؤها بناء على عناصر من عدم الاستقرار والعشوائية واللاتراجعية لا يمكن استئصالها.

وبناء على رأى بريجوجين فإن الحد الانتروپى يعمل كمبدأ اختيار ويحتاج إلى مضمون غير محدد من المعلومات عن أنواع التوزيعات الأصلية التى تستسلم لحتمية التراجعية الزمانية. وينع مثل هذا الحد الانتروپى قيام التبادل بين القوى الموجهة للزمن. "أو بمعنى آخر يصبح القانون الثانى مبدأ الاختيار فى الأحوال الأصلية، والأحوال الأصلية فقط هى الوحيدة التى تتجه إلى الحفاظ على التوازن فى المستقبل (Prigogine, 1984, P. 276). وبذلك تؤدى إلى جعل اللاتماثل الزمانى مسلمة أولية فى عالمنا. فضلاً عن ذلك، فطبقاً لرأى بريجوجين لا يكون اتجاه الزمن الجزئى أو الميكروسكوبى نتيجة من نتائج عدم الاستقرار والعشوائية فى النظام. وحقيقة الأمر أن علاقات السببية تنحى نحو الاتجاه العكسى، وهو اللاتراجعية التى تكون حالة من امكانية عدم الاستقرار الدينامى: "فاللاتراجعية الداخلية هى اقوى الخصائص المميزة، وهى تتضمن العشوائية وعدم الاستقرار (Prigogine, 1984, P. 276).

فكيف اذن يمكننا أن نوفق بين نظرية حريفيين وبريجوجين عن الاستقطاب الزمنى المتأصل مع نظرية فريزر التى تسلم بأن اتجاه الزمن ينشأ فقط مع مستوى الميقات الحيوى؟ اعتقد أن بول دافيز قد تحدث عن حل ممكن لذلك. إذ أنه يميز بين الرد المنطقى الكامل أى فكره" عدم وجود طارئة، بحيث أن كل العمليات الطبيعية على اطلاقها يمكن أن ترتد إلى سلوك الجزئيات (أو المجالات) وهى فى حالة التفاعل (Davies, 1988, P. 139) من جهة، وبين الإبداع غير المسبب، وهو فكر عن النشوء تفترض أن "المستويات الجديدة للتنظيمات مثل المواد الحية لا تتخلق، ولا تتقرر بحال من الأحوال لا بالمستويات الأساسية أو بأى شئ آخر، إذ أنها تمثل تجديداً حقيقياً (Davies, 1988, P. 140). وبالطبع لا يعتبر أى من فريزر أو جريفيين نفسيهما متحميان إلى هذا الوصف السابق. غير أننى اعتقد بالنسبة للزمن أن جريفيين وبريجوجين يعتبران ضمن الارتداديين وأن فريزر يعتبر مثلاً للابداع غير المخلق.

ومع التسليم بأن اللاتماثل الزمنى هو من جهة بعداً أولياً للوجود، فلا بد لفلسفة

العمليات أن تحدد الادراك الموضوعي للانسان عن الزمان على أنه مجرد صيغة من صيغ الاتجاه الزماني الموجود. ومن جهة أخرى، رغم أن كونيات الزمن عند فريزر تتميز بالتعددية التطورية، إلا أنها تقتضى أن ينشأ اتجاه الزمن فى لحظة خاطفة بقفزة إلى الميقات الحيوى كما خرجت أثينا من رأس زيوس. ورغم أن فريزر يرى أن الزمن يتطور، إلا أن اللائقائل الزماني لا يتطور، بل على العكس يعتبر اتجاه الزمان حدثاً فريداً من نوعه ليس له سوابق.

وقد يكون عدم التوافق بين هذين الرأيين، أى تواجد التراجع المنطقي بالفعل والتطور الجذرى الثورى، هو مستوى خاص من النزاع الذى لا يمكن تسويته إلا على مستوى رفيع من التحليل. واعتقد أن الامكانية التالية التى ذكرها دافيز بمثابة فى رأى القائل بتوحيد مبادئ التراجع المنطقي مع نشوء التنظيمات الذاتية يمثل بالتحديد التسوية على ذلك المستوى الرفيع: "فإذا ما سلمنا بوجود نزوع فى الطبيعة إلى أن تحدث تحولات فى المادة والطاقة إلى حالات أعلى فى مستوى تركيبها التنظيمى، وأن وجود مثل هذه الحالات ليس له تفسير كامل أو ادراك مسبق فى القوانين والكيانات المنخفضة المستوى، ولا أن وقوعها كان فقط للخروج بدون اسباب معينة، إذن لاستلزم الأمر البحث عن مبادئ طبيعية اضافية فى القوانين المنخفضة المستوى لتفسير تلك الحالات" (Davies, 1988, P. 142). ويرى دافيز أن الميل إلى البعد عن النظم البعيدة عن التوازن والمفتوحة وغير الخطية مع وجود تغذية مرتدة تؤدي إلى حدوث الطفرات التلقائية الشاملة للتنظيمات، يمكن أن تحتوى فى طبيعتها على متطلبات التطور مع تلك التى تنشأ بصورة غير مستمرة. وفى نفس المضمون أود أن اقول أن اللائقائل الزماني يعد مظهراً يميز المستويات التكاملية، ولكنه، مثل الزمن نفسه، قد نشأ وتطور بطريقة فراغية متوافقه أساساً مع المكونات الاساسية المتعلقة بالتنظيم الذاتى عند كل من يريجوئين ودافيز.

الزمن المجزأ

يدافع فردريك تيرنر عن احتمال أن يكون الكون نتيجة لعملية عنق الزجاجة وفى ذلك يقول :

يعد الكون نتيجة لمشكلة تتعلق بترتيب الوجود فكل ما يمكن حدوثه بما فى ذلك العدم الكامل، يحدث بأقصى سرعة ممكنة ولكن من الناحية المنطقية، قد تحدث أشياء معينة قبل أشياء أخرى. وعلى ذلك يوجد نوع من التعاقب الدورى، فتقع أحداث معتمدة على وجود هذا التعاقب. ولابد من إيجاد موقع فى الزمان لاحكام وضع هذه الاحداث فى مكانها بأفضل طريقة ممكنة. فالعالم عبارة عن مخطط انسيابى ينظم نفسه، هو بمثابة شجرة الحياة (Turner, 1985, P. 49).

وحفاظاً على الروح التي تتضمنها فكرة تيرنر، اقترح تعديلها تعديلاً طفيفاً لكي تتضمن نظرية تجزئية للزمان، فيزعم ويلي وبروكس أن التطور يتميز باختلاف مستمر بين أقصى أنتروبيا ممكنة، وبين الانتروبيا الفعلية. وقياساً على ذلك أطرح افتراضاً بأن تطور الزمن يستمد طاقته من الاختلاف بين كمية الوقت اللازم لتبادل المعلومات وكمية الوقت المتاح لإتمام هذا التبادل. فإذا كان المستوى التطوري للميقات هو مجموع المعلومات المتاحة في مستوى معين من التركيب، إذن سيكون هناك دائماً عدم تطابق بين السرعة القصوى لتدفق المعلومات والزمن المطلوب لمثل هذه العملية. وعادة ما تكون هناك امكانية تحقيق الملاءمة والحفاظ على حالة نسبية من التوازن. وهذه الاحوال تتفق مع المستويات الميقاتية عند فريزر. ولكن نظراً لأن فريزر ذاته يشير بصفة خاصة إلى ظهور أو نشوء صراعات معينة ثابتة تدفع بمستوى تكاملي إلى خارج التوازن، فإني أعتقد أن مثل هذه الصراعات تتأتى في واقع الأمر نتيجة وحسيلة لميل الطبيعة تلقائياً إلى التنظيم الذاتي. أو بمعنى آخر تكون هناك علاقة تغذية مرتدة بين التنظيم الذاتي وعدم التوازن: أو أن اللاتماثلات الصغيرة قادرة على التمدد بصورة غير عرضية دافعة بالنظام بعيداً عن حالة التوازن التي تستطيع بذاتها أن تؤدي إلى مزيد من اللاتماثل. وقد لا يخرج التطور هنا عن كونه طبيعة توسع نفسها أو تتمدد بصورة غير مستمرة ليكون لديها الوقت لإفراز المزيد من المعلومات.

ويعتبر فريزر على حق في زعمه بأن تطور الزمن يوسع قدر العالم. وهو على حق أيضاً في دفاعه عن فكرة أن الزمن يتحول إلى مواقيت يزداد تركيبها تعقيداً. ولكني اختلف مع فريزر حينما يؤكد أن اللاتماثل الزمني ظاهرة ناشئة عن مستوى الميقات الحيوي. وأرى بدلاً من ذلك أن اتجاه الزمان كان له وجود دائم، ولكنه تطور من حالة تقترب من العدم في مستوى ما قبل الميقات، إلى مُتجه محدد بصورة دقيقة في مستوى الميقات الكامل. وعلى ذلك يعتبر تطور الزمان، تطوراً للاتماثل الزمني وتعارض تصنيفات فريزر الميقاتية مع الصفر في حالة سكون الكتلة، ومع مسافات النظام على اساس معامل بلانك الطولي للازمانية حقيقية. بيد أن مستواها التكاملي يمكن دفعه إلى حالة بعيدة عن التوازن بادخال بذور كافية عن اللاتماثل الزماني إلى مستوى ما قبل الميقات للتصكين من ظهور الميقات البدائي. ورغم أن هناك فرضية عامة بأنه لا يمكن القول بوجود اتجاه الزمان في مستوى الميقات البدائي. "فالنظرية الكمية ترفض جميع المعاني الخاصة بمفاهيم القبلية والبعدية في عالم الاشياء المتناهية الصغر" (Wheeler, 1988, P. 13). إذن لابد من سبب للاعتقاد بأنه حتى في المستوى المتكامل للميقات البدائي يوجد اتجاه زمني مشوش وضعيف. فمثلاً توقع روجر بينروز أن "الانسيابية الأصلية في الكون لابد وأن تكون ناشئة

عن القانون الأساسى للامثال الزمنى... ويشير بينروز إلى وجود عمليات فى بعض جزئيات معينة دخيله فى الطبيعة تكشف عن الانتهاك الضعيف للامثال التراجعى فى الزمان مما يدل على أن بعض قوانين الطبيعة العميقة المستوى غير قابلة للانعكاس تماماً (Davies, 1988, P. 153).

وانى أشك فى أن عنصر اللاتراجع الزمنى هو بالتحديد الذى أدى أصلاً إلى سرعة بدء تطور الكون الذى لم تكن له ملامح فى بدايته. وفى هذا الصدد توجد نظرية السيناريو التضخمى التى تفترض أن هناك زمن انسياب أصلى لا تراجعى، يتخلف عن مستوى ما قبل الميقات عند فريزر، هو الذى يؤدى بالتالى إلى فقدان شامل ولا تراجعى فى التماثل:

كان الكون فى أثناء مرحلة التمدد فى حالة من التماثل الصحيح، فكان مكوناً بالتحديد من نسخة فارغة متجانسة مرحلة الخواص. وفضلاً عن ذلك كان معدل التمدد موحداً تماماً. فلم يكن هناك تمييز بين لحظة من لحظات الزمن ولحظة أخرى. أو بمعنى آخر كان الكون متماثلاً فى ظل تراجع زمنى وتفسير زمنى. كان له "وجود" و "صيرورة". وكانت نهاية التمدد هى أول خروج على التماثل: ففجأة أصبحت الفسحة الخالية التى لا ملامح لها وقد شغلت باعداد لاحصر لها من الجزئيات، الامر الذى يمثل زيادة ضخمة فى الانتروبيا. وكانت بذلك خطوة لا تراجع فيها، طبعت اتجاه الزمن على الكون الذى هو باق حتى يومنا هذا (Davies, 1988, P. 124).

وكانت نهاية التمدد خطوة حاسمة فى التنظيم الذاتى حينما زاد الكون المتجانس فجأة من امكاناته الانتروبية وأدى بذلك إلى خلق اختلاف بين مصدر الانتروبيا القصوى الممكنة وبين انطلاقها الحاد، وطبقاً لنظرية ويلى وبروكس فإن الفضاء الذى يكون فى مرحلة التمدد وفيه تزداد الانتروبيا القصوى المتاحة بسرعة أكثر من سرعة الانتروبيا الضرورية يؤدى إلى اللامثال الزمنى. وعلى ذلك فإن مرحلة التمدد الفضائى فى مستوى ما قبل الميقات ربما كانت هى الأصل فى ضعف الاستقطاب الزمنى فى مستوى الميقات البدائى. ونوسحت دقة هذا السيناريو لكان الميقات الخيوى الحالى الذى ورد فى نظرية فريزر بحق تركيزاً منخفاً غير مستمر للامثال الزمنى، ولكنه لم يكن نشأة لهذا التماثل من العدم. وعلى العكس من ذلك ربما كان تباين الخواص فى الميقات الخيوى ببساطة لحظة من لحظات التطور الأعظم للامثال الزمنى.

ويؤدى كل من الفسحة فى مرحلة التمدد الكونى، والفرق بين المعلومات المتاحة التى يمكن تناولها بالمعالجة فى مستوى معين من التركيب المعقد وبين كمية المعلومات التى تسمح بها قيود ذلك المستوى، إلى خلق تفاضل انتروپوى يكون بمثابة مستوى خاص بتباين

الخواص الزمنية. وبالطبع لا تحتاج كل النظم المتواجدة فى اطار مستوى ادراكى معين إلى إظهار خواص اتجاه الزمن الخاص بها. حتى الميقات الكامل عند الجنس البشرى قد يمر بمرحلة تتابع من الميقات الدهرى الخالص أو التتابع الاحتمالى من الميقات البدائى. والحقيقة أن معادلات الانقلاب الزمنى فى علوم الفيزياء القديمة تعد نوعاً من وصف الميقات الدهرى فى حالة التوازن. ولكننى اعتقد أن كل مستوى إدراكى يحتوى على عمليات يظهر فيها اتجاه زمنى بدءاً من اللاتماثل الغامض المتأصل فى مستوى ما قبل الميقات حتى اللاتماثل الواضح فى مستوى الميقات الكامل. بالإضافة إلى ذلك، فمع اتجاه الزمن لأن يصبح أكثر ظهوراً وميلاً إلى الوضوح تبعاً لتطور الزمن، نجد أن الأهمية النسبية لاهداث تباين خواص الزمن تصبح بالمثل أكثر ظهوراً ووضوحاً. وحتى الوصول إلى مستوى الميقات الحيوى يكون اتجاه الزمن ضعيفاً ومحدد المجال. ولذا يكون دوره الذى يؤديه ثانوياً فى العمل الوظيفى للنظم. ومع الميقات الحيوى وبخاصة أيضاً مع الميقات الكامل تزداد بالتدرج أهمية اللاتماثل الزمنى للدرجة التى يصبح معها التمييز الدقيق بين الماضى والمستقبل بالنسبة للجنس البشرى صفة حادثة أكثر منها صفة محددة فى معناها البشرى.

واعتقد أن الهياكل المبدئية البعيدة عن التوازن التى وصفها ويلي وبروكس تعنى وصفاً للآلية التى هى أساس تطور الزمن إلى مواقيت أكثر تعقيداً مع المزيد من التعديد الأفضل لاتجاهات الزمن. ولو أن تمييز تيرنر بين رغبة الطبيعة لفعل الأشياء بأقصى سرعة ممكنة، ومشكلة الجدولة المرتبطة بالحاجة إلى السير فى تتابع معين قد وضعت على خريطة فوق نموذج ويلي وبروكس، فربما وجدنا السرعة القصوى متطابقة مع اقصى امكانات الانتروبى، ولأصبح تطبيق السير فى تتابعات معينة متطابقاً مع الانتروبيا الفعلية أو الانتروبيا التى يلاحظ وجودها. أو بمعنى آخر يجب أن يتعرض أى نظام لمعوقات عدم تمايز الهوية بين امكانية اتباع كل الطرق التى يمكن أن تؤدي إلى غاية معينة وتلك التى تتبع فقط الطرق التى يسمح بها النظام.

وهناك عنصر مأسوى فى التطور هو صيغة من صيغ فكرة الحكم الميكانيكى لانهيار موجة الاداء. فالنظم دائماً أبسط يجب يكون لو سمح من حيث المبدأ بتحقيق المزج بين كل ميقات ممكن فى مستوى حقبة كونية معينة. وعلى ذلك لا يتحقق أى شئ على الاطلاق بسبب هذا الاختيار المأسوى. وربما كان النظام وهو فى الحالة القصوى للميقات الانتروبى نادر الامكانية أو أقل من ذلك. وعلى مثال التفكك الحثيث للعالم، فقد يغزل بسرعة وفى اتجاهات متعددة تجعل النتيجة النهائية عطل أو فراغ غريب.

نظراً لأن أى مستوى من المستويات الميقاتية لايد وأن يسمح بعمل الاختيارات إذا كان المقصود فعل أى شئ، ونظراً لأن الاختيار ينطوى على أن النظام يجب أيضاً أن يسير بسرعة أبسط مما يستطيع إذا كان المقصود هو التحول الكامل إلى امكانية خالصة، إذن

يتأتى أن النظام المعين أو المستوى النوعى سوف يتجاوز فى سيره الجدول الزمنى المحدد له بقليل. وهنا نجد أن رأى ديريدا (١٩٨٢) عن الابتداء المتأخر مفيد جداً، حيث إننى اعتقد أنه يصف بدقة الفكرة المبسطة عن أن مقتضيات منع النظام من التحلل إلى أقصى انثروبيا ممكنة فيه تعارض بين ما يمكن فعله وما يحتاج الأمر إليه. والنظم بابتعادها عن التوازن تكون دائماً بطيئة إلى حد ما، إذ تتميز فُسحة مرحلتها بوجود فرق بين الحاجة للعمل بأسرع ما يكون وبين الضرورة المأساوية لاختيار الملامح الميقاتية الفعلية. واعتقد انه حينما تزداد خطورة الوضع. تكون الحالة مهيأة لقفزة كونية من التنظيم الذاتى تزيد من فسحة المرحلة الزمنية للنظام.

وأغلب الظن أن تمدد نظام الفُسحة الزمنية للمرحلة يبدو كنوع من الانفجار، كما أن تطور الكون عادة ما يصور كتمدد طبيعى يعقب انفجار تجمع عظيم من الأجرام. وكما أن ادراكنا لمثل هذا التمدد هو فى الحقيقة تعبير مجازى يصف الزيادة فى تعقيدات الزمن، فإنه أيضاً تعبير بصرى مفيد لتمثيل التطور. بيد أننى اود القول بأنه من الممكن رؤية التطور بصورة عكسية على أنه اتجاه متزايد للاتكماش فى ملامح يتزايد تعقيدها. وإنى أشك فى أن أى نظام يخلق لنفسه المزيد من الزمن بالتفجر الداخلى أى بواسطة خلق ميقات زمنى أكثر عمقاً. وفى حاجة الزمان لاتمام عدد من المهام بأقصى حدود السرعة، ومن ثم يكون محدوداً فى اطار ميقاتى محدد، يكون سلوكه أشبه ما يكون بفسحة مرحلية حينما يتوسع وينحنى، ليحتوى فى داخل القسمة المحددة تمداً يعدل تضاعف أسى؛

فإن أساس فهم السلوك الفراغى الغامض يعتمد على فهم عملية التوسع والانحناء التى تحدث فى حالة الفسحة، ويعتبر التنوع المتضاعف ظاهرة محلية، لأن لعناصر المجازية حجم محدود، ولا يمكن لدارين فى مجال جاذبية غامض أن يستمرا فى التحول المتضاعف إلى الأبد. وبناء على ذلك فلا بد للمدار أن ينحنى انحناء داخلياً على نفسه ... وينكر حدوث عملية التوسع والانحناء مما تتكون معه انحناءات داخل الانحناءات إلى مالاتهاية. ويكون مجال الجاذبية الغامض أو بمعنى آخر المجرأ شيئاً يعكس مزيداً من التفصيل كلما زاد تعاضفه (Crutchfield, 1986, P. 51).

وتطور الزمن فى تصورى نوع مشابه للتوسع والانحناء. وإذا ما صح ذلك، فربما كانت المستويات أو الحقب الميقاتية عند فريزر أكثر تعقيداً لأنها تظهر لنا عمقاً أكثر فى التجزئة، بمعنى أنها قد تكون بمثابة لوح الكتابة الذى يمكن أن تظهر فوقه العديد من المواقيت الأكثر تعقيداً. وكلما زاد التعقيد فى الميقات أمكن تحديد اتجاه الزمان بصورة أفضل، وكلما ازداد تعدد الأساليب التى تحتل فعل أشياء.. فعلى سبيل المثال نقارن بين

المبادئ الأولى والتقريبى لاعتلال عصب الذاكرة، وبين الطريقة البالغة التعقيد التى يتناول بها المخ البشرى عدداً ضخماً من المواقيت. ولكن على حسب رأى فريزر يكون الثمن المدفوع فى تسوية المنازعات المنخفضة المستوى بالمستوى العالى ظهور منازعات جديدة غير قابلة للتسوية أو الحل على ذلك المستوى العالى، ويكون ثمن الزيادة فى امكانيات الجدولة الزمنية هو الزيادة المستمرة فى عدد الأعمال التى يمكن أن تتم. أو بمعنى آخر، كما يزعم ويلى وبروكس، يعنى تطور فسحة المرحلة لنظام بعيد عن التوازن دائماً أن الانتروبيا القصوى الممكنة تزداد بمعدل أسرع من الانتروبيا الفعلية. ورغم أن ويلى وبروكس يناقشان فى النص التالى المكان أو الحيز، فإننى اعتقد أنه بالإمكان إقامة حوار مماثل لذلك عن الزمان.

على سبيل المثال تبين النماذج الكونية أن الكون يتمدد بسرعة أكبر من قدرة مادة الكون على توزيع نفسها. والسبب فى هذه الفجوة هو تأثيرات الجاذبية التى تؤدى إلى إبقاء تمدد المادة، ونتيجة لذلك تتواجد تجمعات محلية من المادة المتمدة فى داخل المحيط المتمدد. وهنا نجد أن حيز مرحلة التمدد يعنى أن أقصى انتروپى (S_{max}) للنظام يتزايد خلال الزمن. وبدل تمدد المادة وتشتت الطاقة الصادرة من المادة المتجمعة على أن الانتروپى (S) متزايد نتيجة للعمل الذى يتم فيها. وتدل عملية ترتيب الكون على أن S_{max} تتزايد بمعدل أكبر من معدل تزايد S . ومن ثم لا يرجع تراكم النظام الطبيعى إلى انخفاض الانتروپى المحلية ولكن إلى معوقات زيادة الانتروپى. أو بمعنى آخر يظل النظام متحركاً باستمرار نحو الحد الأقصى الانتروپى، بينما يقل (S_{max}) من النظام بمعدل أسرع من معدل تمدد النظام نحوه (Wiley and Brooks, 1988, PP. 58 - 59).

وهذا يعنى أن الكون يخلق بنفسه أساليب بارعة لأداء العمل، فهو يخلق فى نفس الوقت المزيد من العمل الذى يقوم به. وقمة المأساة هنا هو أن حلها ببساطة هو بداية مأساة أكبر لا يمكن تصور عنصر التأثير فيها على مستوى المأساة الأصلية. ويقوم نوع من التأخير المبدئى بعملية الاختيار من أجل التفاف الزمن حول نفسه، فيخلق بذلك التعقيد، والعمق، واللاتماثل المتزايد. وتحل هذه الحالة الجديدة تعقيدات مشكلة الجدولة الزمنية فى المستوى الاصلى، فقط لكى تجد نفسها فى عتق زجاجة جديد لا مفر منه. ويصبح الزمن أكثر لاتماثلاً، ويتسع الحيز لتذكر الأعمال ولتخطيط الأعمال المستقبلية. وبالإضافة إلى ذلك تنشأ تقنيات ميكاتية جديدة تماماً مثل التوازى وعمليات التوزيع، والمراسم والخيال القصصى. ولئن ادى ذلك كله إلى السماح بالتضاعف المتزايد لتقنيات معالجة البيانات، فإنه يؤدى أيضاً إلى خلق أبعاد جديدة من السرعات الميكاتية

الممكنة تعتبر أى سرعة بالنسبة لها بطيئة للغاية، ويكون عمق الزمن، أى التفاف حيزه المرحلى على نفسه لايجاد نسيج فيه شبكة زخارف جميلة من المواقيت المتداخلة التى وضعها فريزر، تمثل فى حد ذاتها أقصى لاثمائل زمنى يمكن تصوره. ويكون الاتجاه الزمنى النهائى هو عمق الزمن المجزأ، أو تاريخ مقاومته لتلك الحدود التى كانت فى حقة المستوى السابق متحررة تماماً.

BIBLIOGRAPHY

- BROOKS, DANIEL R. and WILEY, E.O. (1988), *Evolution as Entropy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- CRUTCHFIELD, JAMES P., FARMER, J. DOYNE, PACKARD, NORMAN H., and SHAW, ROBERT S., "Chaos", *Scientific American*, Volume 255, Number 6, December 1986.
- DAVIES, PAUL (1983), *God and the New Physics*, New York, Touchstone Books.
- (1988), *The Cosmic Blueprint*, New York, Simon and Schuster.
- DERRIDA, JACQUES (1982), *Margins of Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- EDDINGTON, A. (1928), *The Nature of the Physical World*, Cambridge, Macmillan.
- FRASER, J.T. (1978), *Time as Conflict*, Basel and Stuttgart, Birkhauser Verlag.
- (1987), *Time the Familiar Stranger*, Amherst, The University of Massachusetts Press.
- GARDNER, MARTIN (1979), *The Ambidextrous Universe: Mirror Asymmetry and Time-Reversed Worlds*, New York, Charles Scribner's Sons.
- GRIFFIN, DAVID RAY, "Time and the Fallacy of Misplaced Concreteness", in GRIFFIN, DAVID RAY (ed.), (1986), *Physics and the Ultimate Significance of Time: Bohm, Prigogine, and Process Philosophy*, Albany, State University of New York Press.
- HAWKING, SILPHEN W. (1988), *A Brief History of Time*, New York, Bantam Books.
- LAYLER, D. (1975), "The Arrow of Time", *Scientific American*, 233:56-69.

Towards a View of Time as Depth

- PRIGOGINE, ILYA and STENGERS, ISABELLE (1984), *Order Out of Chaos*, New York, Bantam Books.
- PRIGOGINE, ILYA and ALLEN, P.M. (1986), *The Challenge of Complexity. Self Organizing and Dissipative Structures*, Austin, University of Texas Press.
- TL RNER, FREDERICK (1985), *Natural Classicism*, New York, Paragon House.
- WHEELER, JOHN ARCHIBALD, "World as System Self-Synthesized by Quantum Networking", *IBM J. Res. Develop.*, Vol. 32, No. 1, January 1988.

مستقبل الماضي من تاريخ التأريخ إلى علم التاريخ

بقلم : الكسندر جراندازي Alexandre Grandazzi

واحسرتاه، نحن نتعقب الحقيقة :

آه ! صدقنى! وإن للخطأ فضله !

(فولتير)

إن مصطلح "historiography" ^(١) (علم أصول التاريخ) *، وبعبارة أخرى "تاريخ التأريخ"، مصطلح شائع. وفي حقل المعرفة الكلاسيكية للعصور القديمة (من حيث يتحدث كاتب هذا المقال)، وفي مكان آخر أيضاً يبدأ رواد كثيرون كل يوم في ارتياد هذا الدرب الجديد للتأريخ.

والحق أن المهام التي يجب إنجازها في هذا الرسم المنظوري مهام ضخمة، وهناك الشيء الأهم، أو ما يقرب من هذا، الذي يجب إتمامه. ومن الضروري قبل إنجاز تاريخ صحيح لتاريخ العوالم القديمة مثلاً، أن ننشر جزءاً على الأقل من الكمية الهائلة من مادة غير منشورة غشاها النعاس، وهي راقدة في مكتبات متخصصة من قبيل :

(١) يوضح هذا المقال فكرة هي خلاصة عمل سينشر في سلسلة مطبوعات Les Belles Lettres، بعنوان La Fondation de Rome.

(*) لمصطلح historiography ترجمات أخرى مثل: تاريخ الكتابة التاريخية، والتدوين التاريخي. وقد أترنا أن نترجمه هنا بعبارة "تاريخ التأريخ" تمثيلاً مع النص الأنجليزى للمقال الذي فسره بأنه The history of history. (المترجم).

ترجمة : حسن حسين شكرى

المراسلات بين العلماء؛ والمشروعات المهيمة أو التي لم يتم، التنقيب عنها (إذا كان العصور عليها لا يزال أمراً ممكناً) عن برامج تلك "الحلقات الدراسية للبحث العلمي، ومعامل علم التاريخ الجديد التي بدأ فيها هذا العلم خلال القرن التاسع عشر، اختبار أدواته ومناهجه، محدداً حيثما أمكنه، هوية جمهور هذه الحلقات الدراسية. ومن أهم الأمور بخاصة، أن تتوفر في أسرع وقت معاجم حديثة وكاملة على نسق المعجم الذي يصنف في إيطاليا باسم (Dizionario Biografico degli Italiani) "معجم سير الأعلام الإيطالية" الذي لا نظير له. وقد وصل إلى حرف D، أو المعجم الذي يصنف في ألمانيا باسم (Neue Deutsche Biographie) "المعجم الجديد لسير الأعلام الألمانية" (وقد وصل إلى حرف M). والمعجم الذي يصنف في فرنسا باسم (Dictionnaire de Biographie Francaise) "معجم سير الأعلام الفرنسية" (الذي أنهى حرف G).

وكما نرى، لا يزال هناك عمل كثير يجب أن يتم في تاريخ التأريخ، وحتى بالنسبة لثل هذه النقطة، ربما يبدو أنها تحتاز فترة من تلك الفترات المباركة وفقاً للملاحظة الساخرة التي أبداها أوتالدو موميجليانو، بالنسبة للدراسات التي يقوم بها المستشرق^(١٢)، قد يجعل التنقيب عن وثائق جديدة وتصنيفها الاستغناء عن أي نوع من التأمل النظري أمراً ممكناً.

حقاً، إنه في ضوء الانتاج الحالي، لا يسعنا إلا أن ندهش للتناقض بين وفرة الدراسات المستفيضة (منتشرة على نطاق واسع بصرف النظر عن استثناءات قليلة)، واتعدام أي فكرة أساسية لمكانة وأسانيد العلم الجديد.

أهو علم جديد حقاً؟ وهل هذا أمر يقينى إلى هذا الحد؟ وما هو بالضبط: أم أنه علم مستقل بذاته تماماً أم هو علم مساعد للتاريخ مثل ما كان علم الأثرىات ذات يوم؛ أم أنه مجرد تسليية للمؤرخين الذين يستمتعون باستحضار أسلافهم، أم أنه صيغة جديدة لنظرية المعرفة؛ أم هو رجعة إلى التاريخ القديم للأفكار؛ أم قارة اكتشفت حديثاً في جغرافية العلوم؛ ولكن بدلاً من الإجابة عن مثل هذه الأسئلة المحيرة، أليس من الأفضل أن نختبر الحركة بالمشى، إذا جاز القول (ولكن، إلى أين نذهب؟)، وأن نهمل النظرية من أجل التطبيق، وأن ننهلك من قورنا في دراسات إيجابية بدرجة أكثر، وبخاصة في التنقيب عن وثائق جديدة كالتى ذكرناها حالاً؟

(٢) In Contributo alla Storia degli Studi Classici ، روما طبعة -Storia e Lit-

teratura ، سنة ١٩٥٥، ص ٢١٤.

ومن ناحية ثانية، أن نعتقد أنه بهذه الطريقة سوف يكشف مجال جديد للمعرفة من تلقاء نفسه، عن كنوزه التي لا تزال خبيثة، وأن نسلم بأن الحل الجديد (إذا كان هناك حل جديد حقاً) سوف يجد مكانه بين العلوم الإنسانية كنتيجة لتطور طبيعي، ولا مفر منه، وقد يكون مسألة غائية (*) خاصة، حتى ولو كان. وهو شيء محير، عود للاستعانة القديمة بسلطة صورية في زى جذاب وعصرى بدرجة أكثر للبرجماتية الجديدة بالاحترام. زد على ذلك، ودون الإفصاح عن مدى التناقض الظاهري فسوف نرى فرعاً من المعرفة (وسنرضى أنفسنا حالياً بهذه التسمية الموقفة بصعوبة)، يمكن أن يفسر بزوغه في جزء كبير بنوع من الاهتمام بمحاربة نظام الوثيقة، ونظام الحقائق "الصحيحة" للتاريخ الوضعي، سنرى علماً بدافع من طفولته، قد صار "ثانيها" بدوره على نحو هزيل في ملاحظة متهورة من أجل وثائق جديدة. وإذا كان هذا حقاً هو التطور الذي سيأتى، إذن، دعنا نتأكد من أنه لن يحتاج إلى وقت طويل قبل أن يكون في الإمكان جعل المساهمة التجديدية لتاريخ التأريخ متكاملة، ومخففة، ومستوعبة، ومتعادلة، مذابة بين التطبيقات العلمية والوسائل الموجودة بالفعل، وألا ترجع هذه الصيغة الأحدث للتاريخ للوراء إلى أنماط وأساليب فنية قد بدأت تميز نفسها عنها اليوم بشق الأنفس. ويدون أن تعرف ما هي، فإنها لن تعلم وجهتها، وأن ذلك هو المكان الذي ينبغي أن تتوجه إليه؛ وأن المخاطرة عظيمة لدرجة أنها ترجع إلى آفاق شهدت مولدها حتى على الرغم من أنها في صيغة أكثر إيقاناً، وأكثر "علمية" عن ذي قبل. وتوضح أمارات كثيرة موجودة في موقع أو آخر من ترجمة حياة شخص ما، استعداد دوره في التاريخ، الآن بعد فترة إبعاد وأزدراء؛ أو في ثبت المصادر الذي هو علم مساعد قديم جداً للتاريخ، أن تكنولوجيا الحاسب الآلى الحديثة مجهزة بإمكانات مجددة ومطامح، أو حتى بتاريخ ثقافي شديد الغموض، وغير دقيق، لدرجة أن هؤلاء الثلاثة على استعداد للترحيب بعودة طفل مسرف.

ولقد كتبت الصفحات التالية لتكافح تطوراً من هذا القبيل، وهو تطور قد يتسبب في أن يفقد تاريخ التأريخ صفة أساسية من قدرته، وأصالته، وأثره المبدع. دعنا نبدأ (وهذا أقل ما نستطيع أن نفعله حين نقترح من علم قصد به أن يكون انعكاساً لأصول الانتاج التاريخي للتأريخ) بنظرة إلى أصول هذا التاريخ للتأريخ. وثمة علاقة بالتطبيقات الأكاديمية الراسخة تماماً، يمكن الاعتراف بها بسهولة؛ ومن الواضح أن التقليد الأكاديمي للتأبين الذي يكون في صورة مذكرات "عن حياة وعمل" عالم

(*) الغائية teleology: الاعتقاد بأن كل شيء في الطبيعة مقصود به تحقيق غاية معينة.

أو آخر، حين يتدفق من أقلام فنانيين معينين، يأخذ شكل الجنس الأدبي الحقيقي، قد أدى دوره في مولد العلم الذي نحن بصده. ومن المناسب أيضاً أن ندرج في هذه الفئة المقدمات المكتوبة بمناسبة صدور طبعات جديدة من أعمال علمية معترف بها (حتى على الرغم من أن المادة الخام للحقيقة التاريخية للتأريخ هنا، هي الطبعة الجديدة نفسها). زد على ذلك، أن العرف الأكاديمي لكتابة تقديم لكل عمل علمي، خاصة إذا كان "أطروحة" مع "حالة تساؤل"، قد لعب دوراً هاماً بالتأكيد في البناء المطرد لتاريخ التأريخ كقطاع مستقل. وأن من الواضح أيضاً، أننا نستطيع أن نقيم صلة مباشرة بين تاريخ التأريخ، ومجموعات السير المتسمة باستعادة الأحداث الماضية التي بدأت في الظهور في القرن الثامن عشر. وهكذا، استطاع تشارل. ف. لانجلوا، مؤلف كتاب "Introduction to Historical Studies" (*) (مقدمة للدراسات التاريخية)، ومعه زينبوس، أن يكتب في (Manuel de bibliographie historique)، ليس ثمة شيء مشروع بدرجة أكثر من أن تلتمز الصمت في لحظات معينة بحثاً عن علم تاريخي في متابعة ماضيه لتقيس مجاله المغطى، ولتبحث عن الدروب التي سلكتها الروح البشرية قبل الوصول إلى الحقيقة^(٣). ولكن حتى في أثناء اختفاء أثر الانتساب المؤدى من ثبت المصادر إلى تاريخ التأريخ. كما يوجد اليوم، تكشف هذه الملاحظات أيضاً عن الشجرة التي تفصل بينهما. حيث أن من المعروف تماماً، أن مؤرخي اليوم، لم يعودوا يعتقدون بعد في نوع الحقيقة التي يبر بها لانجلوا عمله. (ولذلك، لم يخل هذا من حدوث تناقض : إذا كان المؤرخون المتلاحقون يتحركون ببساطة نحو الحقيقة الواقعة، ويقتربون منها أكثر فأكثر، فلماذا يرجعون إلى الوراء إذن؟ ومن هنا، يكمن ضمير قلق وراء قناع توكيد بليغ للذات).

ومن الصواب بالنسبة للعملية التي أدت إلى إضاءة واضحة متزايدة لأهمية دور المؤرخ في تطوير التاريخ، أن نقول إن المؤرخين الماركسيين قد أسهموا في إزالة وهم الحقيقة التي كانت جزءاً من الفكر التاريخي. وكانوا باهتمامهم بإظهار ألوان من الاضطهاد للمؤرخين "البرجوازيين" ليخلوا الدرب لحقيقة المادية الجدلية، هم أول من خلصوا تاريخ التأريخ تماماً

(*) صدر كتاب Introduction a l'histoire بالفرنسية في سنة ١٨٩٨، وهو من أحسن الكتب عن منهجية التاريخ من ناحية الدقة والاستيفاء والبحث والتحليل الذي على المؤرخ أن يتمسك بها. (انظر. التاريخ والمؤرخون، د. حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٨٥، ص ١٥٣).
(٣) ١٩٠٦ - ١٩٠٤، المجلد الأول، الصفحات ٢٣٤ - ٣٥، واقتبسها C. O. Carbonell، في Journal Storia della Storiografia، سنة ١٩٨٢، ج ١، ص ١١.

من أنانيته الأصلية على أساس تصور جعل من عمل تاريخي موضوع في مجال "البناء الفوقي"، تعبيراً مباشراً عن قوى عاملة في "البنية الأساسية" الاجتماعية. وحتى على الرغم من أنه سرعان ما أصبح واضحاً فعلاً، أن نوع الحقيقة التي يقيد أنفسهم بها أنصار هذه القراءة، لم يكن محل شك بدرجة أقل من الأنواع التي زعم أنه يفندوها على وجه التحديد، كما أسفر مبدأ تحليل الانتاج التاريخي للتأريخ، وبخاصة بالنسبة للقرن التاسع عشر، عن نسبية المعرفة التاريخية، وزود تاريخ التأريخ بمناهج ومطامح جديدة. وفي ما بعد، وحين استخدم مؤرخو مدرسة الحوليات، في أحيان كثيرة، تاريخ القدرات العقلية، شرعوا في نقد التاريخ التقليدي، أصبحت شرعية وفائدة تاريخ التأريخ أمراً واضحاً أكثر فأكثر.

وتحت غطاء لهذه الأنواع العديدة، نصل حينئذ إلى نهاية الاستعانة بالحقيقة كمرجع مطلق للعمل التاريخي في أصل بزوغ تاريخ التأريخ ككيان مستقل بذاته بدرجة متزايدة. ولا يزال من الأمور الهامة أن ندرس كل الفروق الدقيقة لثل هذه التوكيدات بعناية، والتي ستثبت من فورها تاريخ التأريخ كحقيقة للتأريخ، لأنه، كما نرى بوضوح في الأمثلة التي ذكرناها أن العلم الجديد كان في كل حالة من هذه الحالات، يفهم بدرجة أكثر كثيراً على أنه علم مساعد للتأريخ، وأسلوب فني تمهيدى بسيط يعمل على استبعاد النظريات السابقة، وأداة لنظام جدلي تقريباً أكثر مما هو مجال جديد محدد. وبقيت كل من مضامينه، ومجاليه في الظلال إلى حد بعيد.

وفي تاريخ العائد لوعيه هذا، والذي لا يزال غير كامل حتى الآن (كما يبرهن هذا المقال بالفعل)، هناك عاملان إضافيان قاما بدور هام. كان العامل الأول هو مناسبة الذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية، وبخاصة كل الأعمال التي سبقتها، وهي في الغالب كتبت قبلها بزمان طويل، حيث أوضح ألف أسلوب وأسلوب "لتفكير الثورة الفرنسية"، أنه لم تكن هناك طريقة وحيدة أو محددة لكتابة تاريخها، وأن هذه الثورة يمكن أن توصف بأنها تطور، وأن قطع الاستمرارية أمر يمكن أن يجرى التفكير فيه. وثمة قلة من الكتب مثل كتاب فرنسوا فيوريه^(٤)، هي التي أظهرت على أفضل وجه، قيمة، وفائدة وضرورة النمط الجديد للمدخل الذي أتاه تاريخ التأريخ.

ويكمن العامل الثاني في السمات المميزة للتأريخ القديم التي تجدد نفسها وتتصارع مع

مادة تاريخية للتأريخ، وهي عاجزة عن أن تستخدم بطريقة مباشرة، ولا بد أن تدعّن لتحليل سابق. وقبل أن تصبح شواهد "موضوعية"، فإن أعمال المؤرخين القدماء هي في واقع الأمر، وبصورة مبدئية، تعبير عن العصور التي كتبت فيها. ويفسر هذا أن تاريخ التأريخ قد جذب انتباه متخصصين مثل : تيموتس ليفيوس؛ و قابيوس بيكتور، وهيرودوت. وعلى نحو لا يذكر أيضاً، فإن ندرة الوثائق التاريخية القديمة، وحقيقة أن معظم الأماكن التاريخية الكبرى قد حُفرت، وأُثرت أساساً، وبالفعل كل ما أمكن أن يتوقع منها من هذا الرسم المنظوري، تعمل على تعزيز ميل المتخصصين الإغريق والرومان القدماء إلى الالتفات إلى تاريخ التأريخ. وهناك على أقل تقدير، وهكذا أعتقد، عمليات كبرى لا يزال يمكن القيام بها، وهي شيء أكثر تماماً من البحث المتواصل عن تفاصيل أكثر. زد على ذلك، أنه بالنسبة (لدراسة الثقافة اليونانية والرومانية)، فإنها زاخرة اليوم بالشك الذاتي، وتواجه بيثة إذا لم تكن معادية، فإنها غير مبالية على أقل تقدير، كما يقدم الرجوع إلى العصر العظيم Altertumswissenschaft (لعلم العصور القديمة) لأهل العلم مرآة يمكنهم النظر إلى أنفسهم فيها بسعادة ورضا، بل حتى بالحنين إلى ذلك العصر الذهبي في بعض الأحيان.

وعلى أية حال، ولد من تقارب هذه العناصر كلها تاريخ التأريخ، ويكون على هذا النحو، في عملية ابتداع نفسه أمام أعيننا. ولكن عدم تأكده من هويته، واهتمامه بتزويد التاريخ بمساعد لم يجد قبولاً حسناً على الدوام، ويظل متردداً بالنسبة لشرعيته الخاصة. وقد استعمل التعبير نفسه ليعينه بالتحديد بأنه - "تاريخ التأريخ"، وهو مرهق، وصعب المأخذ في الصياغة، في جملة خبرية ليست بليغة - يدل بوضوح على حالة التبعية التي يظل منتسباً فيها إلى حقل تاريخ من هذا القبيل، والذي يبدو أنه في أفضل الحالات مثلاً لميدان علم أضيف منذ عهد قريب. ولكن، كما سنرى، فإن هذا بعد جديد للمعرفة التي نتناولها بالبحث؛ وابتداع جديد جدير باسم جديد. ولذلك، حتى، ولو أنني أنظر عادة هذا النوع من التعبير الجديد بحذر شديد، ربما اقترح نبذ هذا التعبير المرهق والناقص قبل كل شيء، لأمنحه اسماً جديداً، يبدو لي أكثر بساطة، وأكثر بلاغة، والأهم من ذلك، أكثر دقة، هو : (historiology) "بحث في التاريخ" (ومن الطبيعي أن يفهم على أنه historia "rerum" قصص تاريخي، لا على أنه "res gestae" مادة حقيقية). وهناك أكثر من سبب لنفكر في أن البقاء المستمر للتعبير القديم "تاريخ التأريخ"، قصد به الإشارة إلى الخضوع النظري بالنسبة إلى التاريخ التقليدي، وكذلك أوجه الغموض التي يستخدمها في محاولة للهرب من النتائج، ومع ذلك، لامناص من الاختفاء التام لأي مرجع صوري، في

الطريقة التي ظهرت بها آنفاً الحقيقة التي استشهد بها لاجملوا؛ ووثيوس. ولأن الجديد هنا، كما يحدث مراراً وتكراراً، يكمن في أن عملية ولادته تجري بينما لا يزال يحمل سمات القديم، وأن الخطر الحقيقي بالفعل هو أن آليات وفلسفات وضعية تتراجع فعلاً أمام هذا التطور، وقد تترد معززة بالمواجهة التي تبقى أساسها غير مفهومة. وبعبارة أخرى، فإن البحث في التاريخ (كما سنسميه من الآن فصاعداً) خاضع حالياً لأنماط مختلفة من التفسيرات، يستهدف كل منها بطريقته استعادة صدارة الصدق، وأساس صوري للبحث التاريخي الذي بدأ مبدئياً أن البحث في التاريخ يلغيه.

فما هي إذن، محاولات التحويل هذه التي يخضع لها اليوم البحث في التاريخ، وما هي الجهود المبذولة للإضافة التي لا بد له أن يقاومها؟ دعنا نلاحظ قبل كل شيء، أنها جميعاً أصعب من أن تحدد هويتها لدرجة أن مناهج المؤرخ العملية تقوده عادة إلى أن يفضل البحث "الواقعي" والدقيق على الاعتبارات النظرية والمجادلات، حيث تبقى الاختيارات المنهجية الجوهرية التي تركز عليها كل دراسة، لأن الجزء الأعظم مفهوم بأكمله ضمناً. ولكن ما يجعل المسألة أكثر غموضاً حقيقة أن المادة الخام التي يستخدمها المؤرخ لصنع التاريخ هي في التحليل النهائي لفة (حتى لو كانت مصادره في أحيان كثيرة إحصائية صرفة في طبيعتها). وحتى في أثناء معالجة بحث ضروري فعلاً في التاريخ، كما سنرى، تؤدي هذه الحقيقة الواضحة أيضاً إلى تدعيم فكرة العلم التاريخي الآخذ في التقدم باطراد ليقترب من الصدق. ومن المؤكد، أن الأمر أيسر نسبياً لمؤرخ اليوم (وبخاصة في ضوء كثير من الدراسات الحديثة) (٥) أن يتذكر أن "ثيوسيديدس، ليس زميلاً له"، لكن الأمر يكون أكثر صعوبة حين التعامل ويحضرني هنا تاريخ "أصول روما" - مع عالم يفرينا أن ننسى أن الكلمات نفسها قد تفترض لها أهمية مختلفة تماماً من مؤلف إلى آخر، وعلى العكس، تستطيع فرضيات مختلفة بالفعل أن تشير إلى أحد المعاني، وإلى المعنى نفسه. وعلى هذا النحو، فإنه من دوام صياغتها واستعمالها تؤدي اللغة إلى تضليل الهوية التي تخفى تحت مظهر كاذب تغير المفاهيم، والإشكاليات.

(٥) وبخاصة دراسات أرنالدو موميجليانو المنشورة في ثمان مجلدات من مؤلفه المسمى Contributi alla storia degli studi classici e del mondo antico، من سنة ١٩٥٥ حتى سنة ١٩٨٧؛ ونحن نستخدم العبارة التي تحفو حذو مقال نيكول لورو، المنشور في Quaderni di Storia Bari، سنة ١٩٨٠ العدد ١٢، الصفحات ٥٥ - ٨١.

ولهذا السبب، تبنثق معظم وسائل الإغراء العاجلة الموجهة إلى البحث في التاريخ من الصيغ الحالية للوضعية الجديدة التي تستهدف الاعتراف بها في إنتاج تاريخي للتأريخ في موضوع أو آخر، مما قد يسمى لباب الفكر العلمي، وانفراد التحليل التاريخي بخاصية تحويل الزهيد إلى نفيس، يرقى به إلى مرتبة المنبه المعرفي بفضل كونه علماً مساعداً للتاريخ^(٦).

أو لم يمر أى باحث أو مؤلف، أو مفكر ذات يوم في السكون الهادئ باحدى المكتبات، بهذا الوهم الأكيد الذي يتسم به كل ذى نزعة موسوعية، برؤية ذلك الحجم الهائل من الكتب المرتبة بعناية، والمبسوطة أمامه، والتي تبدو مستعدة للإجابة من فورها عن أسئلة قرائها المحتملين، وكأنها كتاب عظيم فريد للمعرفة وللعلم؟ ولكن النظام الظاهري لهذه الكتائب المنظمة من الكتب، سرعان ما يسمع لحجمها الضخم صوتاً رناناً - مضطرباً، وهائلاً، ومتواصلاً. ذلك لأنه تنشأ في الكتلة المتشابكة من تواريخ الأيام والشهور والسنين، والمؤلفين، والأعمال، والموضوعات، والمطالعات، والتفسيرات، والتعليقات، والأفكار والكلمات - المتماثلة دائماً مع أنها مختلفة أبداً، باراً مترات متغايرة، ومعان موقوتة، ونظم غير قائمة على أساس وطيد، وراء ذلك الاتساق السطحي للصيغ المتطابقة. وقد أملت الوضعية بدون تناقض أن الصدق، حين يخرجها إلى النور كتاب في التاريخ، قد يكون مطلق في طبيعته، وكذلك غير مغطى على نحو مطرد، ويؤكد أن دائماً أنهما مؤقتان وحسب؛ وهكذا قد يقدم البحث عن الصدق منهجاً تاريخياً بمساندة مرجع متميز لتاريخ كان طموحه أن يستعيد وحدة كلية مفقودة، قد أعيد اكتشافها في تلك المسألة. وكما لو كان تيار العلم قد رسب فوق الطبقة السفلية التي كونها كل سؤال، طبقات متراكمة واحدة فوق قمة الأخرى، واختلط غرين المعرفة مع الزبد بالتأكيد، لكنه متجانس في طبيعته من الناحية الجوهرية. ولكن هذا قد يصل إلى حد الاعتقاد بأنه إلى جانب خطوط نظرية المعرفة التقليدية، يستطيع المرء أن يقصر نفسه على دراسة التطور البطئ المؤكد لفكرة العلمية التي تأخذ لذاتها وحسب.

لكن ما هي معايير هذه الحقيقة التي كان هناك أمل في أن يتعرف فيها على مبدأ موحد "لعلم تاريخي"؟ إننا نتعامل مع أفكار عن "حقائق"، و "أحداث"، و "سبب"، و "وثيقة" لا أكثر ولا أقل، ربما يطول الحديث عنها إذا أعدنا فتحها هنا، وهي أفكار قد

(٦) كان ممكناً على هذا النحو أن نعرف تاريخ التأريخ على أنه "مستودع المشكلات"، أو على أنه "دراسة نقدية إضافية أعمق (D. Cantimori، عن كروتشه، واقتبسها جاك لوجوف، في Histoire et Mémoire، باريس، Gallimard سنة ١٩٨٨، ص ٢٨٨).

ترسخت بالفعل على مدى أزمان كثيرة إلى حد كبير وبالتحديد فى مدرسة الحوليات، ومع أفكار كانت مميزة فيما سبق تمييزاً كبيراً، لكنها غير مؤكدة اليوم، وسريعة الزوال. ونجد السؤال الفعلى الذى جمعهما كافة معاً فى تعريف وأتكه الشهير - "كيف حدثت الأشياء بالفعل؟" -، وهو التعريف الذى عدّ زمناً طويلاً أنه الهدف الفعلى للتاريخ، ويبدو لنا الآن على أنه نتاج اختيار محدد سلفاً، ووجهة نظر، ومعيار بسيط لفكرة اكتساب التاريخية، التى كانت أساسه، وتبدو الآن مهجورة، وغير كافية، وعتيقة من الناحية التاريخية. وبعبارة أخرى، أسئلة بدت على علاقة مباشرة بفكرة الصدق التاريخى، وكانت هى نفسها أسئلة غير مباشرة تفيد وضعاً مفترضاً سلفاً، وباختصار، كانت هذه الأسئلة إجابات حقاً إلى حد كبير. فقد افترضت أنه ما كان على المؤرخ إلا إخلاء منطقة بحثه من الانتقاص والرواسب التى غطتها من عاليها ليجد الصدق الخفى الذى لا يزال سليماً، مثل ما يفعل علماء آثار العصور الخالية بالضبط الذين يخرجون بحفرة من جاروفهم إلى السطح تمثالاً لثينوس دى ميلو، أو لأبولو بيلفيديرى، ليكشف لهم (هكذا اعتقدوا) عن الصدق الخالد للجمال. ولكن على العكس، فإن ما يحلله هذا البحث فى التاريخ، وما يعنيه من هوية، ليست هى الفئات الشاملة غير المتغيرة للتاريخ فى حد ذاته، ولم يكشف الصدق الخالد بالتدريج، بل إنه بحث تاريخى درس فى تفاصيل بزوغه، وإقحامه فى حقول المعرفة المحيطة به، بصيغته الخاصة للتعبير ويتماسكه الداخلى حتى صار هو نفسه ذا فكرة تاريخية كاملة. لأنه يراقب من خلف الهوية الواضحة للإشكاليات، وفى العمق، النقلات غير المدركة حسياً فى حقل المعرفة، والحركات الساكنة التى تؤدى فى أحيان كثيرة على الرغم من الطبيعة الثابتة للكلمات إلى بزوغ مقاصد جديدة وروايات جديدة، ومفاهيم جديدة، وموضوعات جديدة للمعرفة. ونستطيع بصورة منعكسة أن نتبع المثال فى البزوغ الفعلى لتاريخ التاريخ هذا الذى نتناوله بالبحث، وأنه كما نأمل ليس قابلاً للمقارنة بالمجالات الحالية للمعرفة، وبمجموعات من المشكلات على أقل تقدير، وهذا بدقة، هو السبب فى أننا نقترح له تسمية جديدة، هى "بحث فى التاريخ". ذلك الذى يتبدد من خلاله سراب التعميمات الزائفة (إن حرية القدماء ليست هى حريتنا، كما لاحظ بتيامين كونستانت)، بجانب الاستمراريات المفترضة، والاتحادات الظاهرة التى هى فى الوقت نفسه فى محل أفكار غير دقيقة "للقوة العقلية"، و "التغيير"، والتأثير، تبدأ فى الظهور قواعد للصياغة المضبوطة التى تمشل لها الروايات العلمية، أو تلك التى قصد بها أن تكون هكذا فى لحظة معينة، ويمكن أن تلاحظ التحولات فى تلك المسألة، وشبكات الوضعية التى ترسم اختلافاتها وثغراتها الجغرافية الآخذة فى التزحزح. وإلى جانب التطور المستمر

والواضح لدراسة الطريقة العلمية كمجموعة تؤلف كلاً واحداً مستقلاً بذاته، مقترباً من بعضه البعض ذاتياً، وبنفس الطريقة التى عملت بها نظرية المعرفة التقليدية، وطبقاً لوجهة نظر تقول إن التاريخ الوضعى مستعد فى النهاية أن يصنع فلسفته الذاتية، باستخدام الرسم المنطوقى لثبوت المصادر بخاصة، وهكذا يعمل هذا التأريخ على ميلاد أمارات لتاريخ، ليس مذكوراً ضمناً أو صراحة بمقارنته بالرحلة السابقة، بالفعل. ومن ثم، يصدق القول بعدم وجود ثبت مصادر صرف وبسيط (بمعنى "الأجسام غير المركبة" فى الكيمياء)، وأنه ليس هو بذاته التعبير عن اختيارات نظرية سابقة زمنياً؛ وهو بوضعه هذا، لابد إذن أن يشتق من تاريخ التأريخ. ومثال ذلك "The General Catalogue of the Royal Library" (القائمة الميوية العامة للمكتبة الملكية)، التى وجدت من سنة ١٧٣٩ حتى سنة ١٧٥٣، ودرست مسلماتها النظرية، ومضامينها العلمية دراسة جيدة، إلا أنها تفسر برضوح استحالة تحويل تاريخ التأريخ إلى ثبت للمصادر، حتى ولو تضمنت تعليقات وضرورة الانتقال إلى البحث فى التأريخ.

ومن ثم، علينا أن نتذكر أن المؤرخ لم يعد باحثاً عن صدق من هذا القبيل، وهو أمر معروف ومقبول تماماً من الناحية النظرية، وذلك كى نرى كيف يؤدى تحويل البحث فى التاريخ إلى نمط زائف لنظرية المعرفة^(٧)، يؤدى إلى مشروعية التفسير الإيجابى لمجرى البحث التاريخى فى التاريخ بوضع تكوينه وتطوره فى الحسبان. إنه يطرد ما هو متميز من الباب الأمامى، ويعود هو من الباب الخلفى؛ ولتعاشى هذه العودة، فإن الاستخدام المباشر لتاريخ التأريخ، وهو استخدام ساذج، كما قد قيل سلفاً، يبدو من النظرة الأولى أنه يشجع، ولذلك نراه ضرورياً ليحلل داخل تطور البحث التاريخى هذه الفكرة المنهجية التى من غير أن تكون واضحة، فهى غير متضمنة أيضاً، ويمكن التعرف على هويتها بملاحظة أهداف معرفة، وبيانات، ومفاهيم، وموضوعات مشغولة بالعمل فى المهمة التاريخية. وباختصار، فإن الأساليب الفنية، وتحليلات علم أثريات المعرفة، كما عرفها ميشيل فوكو، قد زودت البحث فى التاريخ بوسيلة ليجتاز حدود نظرية المعرفة الموجهة فى رسم منظورى معرفى صرف. على أن هذا لايعنى، كما سنرى بعد، أن البحث فى التاريخ قد سلك الدرب الذى سلكه علم أثريات المعرفة. لأنه على الرغم من أن التركيز، مما يبدو صائباً تماماً، كان على المتناقضات، والصعوبات المتأصلة فى علم أثريات المعرفة (الذى يجب ألا يؤدى إلى التقليل من شأن أصالته أو خصوصيته على السواء)، إلا أنه يمكن تفادى الاعتراضات التى

(٧) انظر رأى ل. ووكو على سبيل المثال فى مجلة Storia della Storiografia، سنة ١٩٨٢، العدد ٢، ص ١٠٢. "يمكن تناول تاريخ التأريخ على أفضل وجه على أنه فرع من تاريخ العلم".

اثبتت ضده بعملية بحث تاريخي في التأريخ. ولكن قبل ان نستفيض في هذه النقطة، لابد أن ندرس بايجاز المحاولات الأخرى للإضافة التي كان البحث في التأريخ هدفاً لها. لأنه إذا كان التفسير القائم على الوضعية الجديدة هو المخاطرة الواضحة إلى أقصى حد التي تواجه البحث في التأريخ، فإن ثمة مخاطر أخرى أقل وضوحاً لدرجة أنها ممثلة حتى في التيارات الحالية للبحث العلمي دون شك. والحق، وكما كان الفكر التاريخي بالأمس، فإن تاريخ التأريخ يعرض نفسه اليوم لتعديلات تفرضها انعطافة مضادة. وبجانب التعديل الممثل بالوضعية التي قد وصفناها تواتراً، وفي هذه اللحظة نفسها، أخذت أشكال للبحث في التأريخ في الظهور وهي من غط يمكن التعرف عليه بوضوح لكونه غطاً مثالياً. وتنتهي هذه الأشكال بما قد يسمى بالنيوية من ناحية، وبالشكلية من الناحية الأخرى.

وباتباع مبدأ التخلي عن فكرة وهدف الصدق المطلق، فقد أصبح من الأمور المفترية بحق أن يزحزح هذا المطلب للصدق عن مستوى الحقائق (*res gestae*) إلى مستوى المعرفة، أي إلى المستوى الذي يملك هذه الحقائق من خلال تاريخ (*historia rerum*) "القصص التاريخي". وهكذا، يدعى تاريخ التأريخ اليوم، وفي أحيان كثيرة، أن مطمح هو أن يخرج إلى النور اللا متغيرات، والقواعد، وعلوم النماذج الشخصية الشمولية التي تشكل، وراء تنوع مادة محسوسة وحقيقية، الخيط السري والأصيل للبحث التاريخي. إنه لمطمح نبيل ذلك الذي سينقذ آخر الأمر تاريخاً من أخطار تاريخ، ويأمل العلم الناشئ أن يجد فيه مبرراً مذهلاً مساوياً للشرعية القاطعة. ومن المهم لهذا العلم الناشئ أن يبين أن وراء تنوع الموضوعات والفترات التي يتناولها المؤرخون، يمكن أن يلتقط هناك منهجاً فريداً للتناول والبناء اللذين يبرزان تنظيمياً عاماً للعملية المعرفية، ومنهجيات صحيحة للمعرفة. وفي تاريخ العلوم، كما طبقه البعض في بداية القرن مثل بروتشفيك، كان التطلع لإرساء قواعد فلسفة حقيقية للمعرفة، يمكن التعرف عليها بوضوح. وعلى هذا النحو، فإن الواقع من الناحية التاريخية يمكن أن يدرك حسياً وحسب من خلال مصفاة عقلانية مطابقة لنفسها على الدوام. واليوم، وعلى الرغم من أن هذا المطمح قد تم التخلي عنه، إلا أنه يبدو لنا أنه قد تحول إلى مستوى تاريخي ملائم بدرجة أكثر. زد على ذلك، أنه من غير قياس للتمثيل للانتقال المتقدم زمنياً للتاريخ من فكرة الحدوث بفضل العناية الإلهية إلى الفكر التاريخي، نرى هنا تاريخ التأريخ تاركاً شمولية فلسفة للمعرفة ليتحول إلى نظرية تاريخية للمعرفة تضع بين أهدافها أن تخرج إلى النور لكل عصر من عصور الانتاج التاريخي للتأريخ عملية الوعى التي عبر عنها هذا الانتاج، بدون أن تكون مفهومة لدرجة أنها لا تعدد كونها مسألة وجود أنماط فكر شامل، بقدر ما هي وضوح للمعرفة صالح لفترة

معينة. ومن ثم، فإن صدق الأشياء، لم يكن ممكناً أن يُعرف بعد، لكن القوانين الحاكمة (بشكل موقوت) لايجاد هذا الصدق هي التي يمكن أن تعرف، لدرجة أن تاريخ التأريخ الذي طبق على هذا النحو، قد ينتج نوعاً من البنيوية التاريخية^(٨).

وبشكل لا ينكر، يمكن أن يؤدي هذا النمط من التحليل إلى دراسات مثيرة، بل حتى إلى دراسات روائية. ولكن، هل سيعبد تشويهاً أن نقول إننا نتعامل هنا مع شئ مماثل لما قد يسمى أحياناً "نظرية معرفة خارجية"، والتي عنيت ذات يوم بكنية نوعية هي "تاريخ الأفكار"؟ بالتأكيد، لا. وخطر هذا النمط من البحث هو أنه بعد أن أخرج إلى النور في فترة مبدئية الخصائص المشتركة لقطاعات المعرفة المختلفة في عصر أو آخر، سرعان ما يرجع المرء إلى استنتاجات، لا تكون صحيحة إلا حين تكون عامة وحسب. وبعبارة أخرى، فإننا نستعير مادة من ملحوظة ساخرة وضعها أرنالدو مومبيجليانو، عنواناً لإحدى دراساته التي قصد أن تكون مركزة بدقة على موضوع بعينه (في هذه الحالة، "مفهوم الهلينية"، والتي نشرت لأول مرة في: "Giornale Critico della Filosofia Italiana" (الصحيفة النقدية للفلسفة الإيطالية)، في سنة ١٩٣٥، وأعاد نشرها في أول Contri-buto له. وسرعان ما ينشأ التعرض للمخاطرة تماماً من إعادة اكتشاف أن القرن السادس عشر كان عصراً للإنسانيات، والقرن الثامن عشر كان عصر "التنوير"؛ أو أن القرن التاسع عشر كان عصر "الرومانسية" في أول الأمر، ثم عصراً للعلم، وكل هذه الحقائق قابلة للنقاش بالكاد، لكنها في النهاية ذات نفع قليل من ناحية تطور التاريخ، حتى تتبعها.

ولا يزال في حقل المثالية، يعتمد الأسلوب المنتشر على نطاق واسع حالياً لتطبيق تاريخ التأريخ، على دراسة الانتاج التاريخي للتأريخ من وجهة نظر اختلافه الشكلي، بالتأكيد (وهذا هو السبب في أننا تحدثنا عن الشكلية)، وعن رسم المنظور البلاغي، وعلم السرد القصصي^(٩). ولذلك، فإن الاتجاه العام لهذا البحث يستمد أقصى قوته من أنه يستفيد بالمساندة الكاملة للمدارس التي تابعت (خطوات دراسات دي سوسور^(*) اللغوية) في تجديد وجهة نظرنا بالكامل عن السرد القصصي: أعمال أتباع المذهب الشكلي الروسي،

(٨) انظر مقال Krysztof Pomian المثير للهمة، والمذكور في ثبث المصادر أدناه.

(٩) نمتشهد هنا بعمل هايدن هوابنه الضخم المسمى: Metahistory: the Historical Imag-ination in Nineteenth Century Europe، بالتميمور، مطبعة جامعة جونز هوبكنز، سنة ١٩٧٣.

(*) De Saussure، فيلسوف سويسري، ومؤلف الكتاب المسمى Cours de Linguistique generale، باريس، سنة ١٩١٦. وله علاقة بدراسات البنيوية.

وأعمال الأمريكيين الشماليين الرواد في "الرمزية" في الثلاثينيات، وبعدئذ أعمال أتباع مذهب البنيوية، وبخاصة مع حركة "المذهب النقدي الجديد"، وهكذا يتوفر تحليل أدبي في بزة رسمية ثرية جداً للمناهج والإشكاليات. ولاشك في أن هذا الرسم المنظوري قد أنتج وجهات نظر جديدة هي التي كشفت البعد المفصل الدقيق للسرد التاريخي. ومع ذلك، فالصدق ميت، وليس بوسع التاريخ أن يدعى بعد أنه علم حيث أنه في النهاية ليس إلا أدباً! ويفضل تاريخ التاريخ، نستطيع الآن أن نعلم أنه بعيداً عن إنتاج ماهو حقيقي، أن التاريخ عليه أن يقتنع باستهداف ماهو محتمل، وألا يقرأ بعد من زاوية الموضوعية العلمية، ولكن من الزاوية الجمالية والبلاغية. فلم يعد هناك وانكس، ولا ماركس، ولا أى شخص آخر سوى شيشرون.

واختفاء الشيء الصوري المرموز للتاريخ، يكون هكذا هو أساس هذا النمط من التفسير، ويتماشى مع الموضة في هذه اللحظة، وحيث أنه في رأينا، ليس صعباً في ظل المظهر الخارجى لشكلية استلهمت في أحيان كثيرة من البنيوية الجديدة، كشف تنكر احتمية القديمة. ولكن المسألة هنا، كما هي في حالة البنيوية التاريخية، هي إحلال حقل الفكر محل حقل الحقيقة، وإحلال ما هو واضح بدرجة أقل محل المرموز للواقعي الضروري (سواء وضع على مستوى قوانين المعرفة أو على مستوى قوانين السرد القصصى).

على أن الاعتراضات التي يمكن أن تواجه هذا النمط من التحليل كبيرة جداً لدرجة أنها تمنع تاريخ التاريخ من أن يغرى بالتفسيرات، وأن يكون جذاباً للدراسة الأولية بدرجة أقل، وهشاً بوضوح بدرجة أقل أيضاً. والأول، هو ما يمكن أن يسمى "نزعة الحاضر" التي لخصها كروتشه في عبارته الشهيرة عن هذه الظاهرة: "إن التاريخ كله هو تاريخ معاصر"، ويبدو أنه يخضع التاريخ لنظرية النسبية نفسها التي كانت تعمل بدقة في تلك السنين لتأسيس علم جديد للفيزياء. ومع ذلك، فإنها كانت مفيدة لنا بما فيه الكفاية، ولا نحتاج هنا إلي تكرار ما فعله آخرون بقدرة عظيمة. ودعنا نلاحظ بالفعل أن النزعة السوسيولوجية متكررة الحدوث في نمط معين من تاريخ التاريخ تمثل اختلافاً متكرر الحدوث. ولأن المؤرخ نوبو، كان عضواً في الحكومة البروسية، فقد يفترض أنه يمثل الطبقة الأرستقراطية الإقطاعية البروسية، "Junkers"، (وهو يمثلها، بالطبع) حين يتحدث عن الصراعات في روما البدائية. والمشكلة هي أن نوبو، لم يكن بروسياً حقاً، بل كان دغركياً، كما أن عمله

التاريخى بخاصة يصلح لكثير من التفسيرات المتباينة في واقع الأمر. ودون أن نترك آفاق "أصول روما" أود أن أذكر في هذا الصدد إجابة مسلية رد بها جورج دوميزل ذات يوم على موميجليانو الذى شرح عمل دوميزل بقوائم شاملة للتأثيرات الشخصية، وافترض أن مواجهاتها هى انعكاس لها. وقد لاحظ دوميزل فسى رده أن موميجليانو، لم يحضر المحاضرات التى اعتقد أنه قد حضرها، وأنه قابل عرضاً وحسب أولئك الأشخاص الذين أكدوا أن مريداهم المتحمس هو موميجليانو^(١٠).

لكن النقد الجوهرى الذى يمكن أن يوجه إلى (نزعة الحاضر) ^(١١) هو أنها تتجاهل حقيقة أن المؤرخ إذا لم يكن يتعامل مع الحقائق على أقل تقدير، فإنه يتعامل مع مسائل المعرفة (ولا نقول إنها علم) التى لها صياغتها وإشكالياتها، وتاريخها المفصل الدقيق. وبخاصة من ناحية رغبتها فى أن يكون التاريخ كله للحاضر وحسب، وفى ذات اللحظة التى يحدد فيها الماضى كرمز لا يمكن التوصل إليه (وحيث أن المؤرخ قد توصل إليه من خلال حاضره الخاص)، فإنه يفترضه، كما لو كان موجوداً على نحو مستقل عن ذلك الذى يقوم المؤرخ باننشائه، وفقاً لمفهوم، أنه يمكن أن يرى أيضاً فى نسق معكوس بالنسبة للبنية التى تحدثنا عنها فيما تقدم. وبعبارة أخرى، فإنه على الرغم من أن الصديق لم يعد هنا بعد، إلا أنه يوجد فى مكان ما، حتى ولو كنا لا نعلم أين هو بالضبط. ولا تزال ثمار تاريخ التأريخ فى مراحلها الأولى. ونزعة الحاضر هذه (التي سرعان ما تحولت إلى آلية من نوع عقيم) تحتفظ إذن بهمزات وصل مع النظرية الوضعية التى كانت تحاربها.

وسرعان ما أثمرت غطاً من التفسير يختلف عنها جذرياً على ما يبدو، ولو أنه فى واقع الأمر نسخة معكوسة منهما تماماً. وطبقاً لهذا المفهوم، فإن معرفة الماضى لا يمكن أن تكون علماً، لأنها ليست من حقل المعرفة الشامل والعام، ولأن البحث التاريخى لا يستطيع أن يجد حتى داخل نفسه مبدأ ليشرح نفسه بالنسبة لظروف ابتدأه، وبالنسبة لهوية مؤلفه الاجتماعية، أو اللغة المنمقة التى يستخدمها، ومن ثم، فإنه يذعن وحسب لاتفاقية القدرات، أما الأمور الموضوعية، واختيارات كل مؤرخ، فإنها لاتعنى شيئاً بخلاف ذاتها؛ ويجب أن تكون مجرد وصف فردى لشيء مفرد وحسب.

وليس ثمة شيء منطقى وضرورى بدرجة أكثر بناء على التحليل الأول من هذا النكران الجمالى الزاهد فى مطامح الأمس التى تقبل تاريخاً يدون ملاحظة لنهاية الاحتميات التى

(١٠) انظر L'Oubli de l'homme des dieux، باريس، Gallimard، سنة ١٩٨٥، ص ٣٠٥.

(١١) انظر المثال الذى أدرجه جيه. لو جوف، فى مؤلفه الموسوم Histoire et Mémoire، الصفحات

من ١٩٠ حتى ١٩٣.

ابتهج بها ذات يوم. والآن، لم تعد هناك علل غائبة بخلاف العلل الأولية، والباقي كله ليس إلا أدباً. ومن ثم، لم يعد هناك معنى، ولا صدق، ولا علل؛ وباعتباره شاهداً على تنوع مناهج تناول الموضوع الواحد، فإن تاريخ التأريخ يخلص التاريخ من قيود العلية، ومن الموضوعية (أو إذا كان يحتفظ بالموضوعية كما هي، فذلك ليقلبها إلى شكل من الخبرة الخاصة بالمراعاة البسيطة لأسلوب فنّي ما)، وليفتح لها حقل الحرية اللامتناهية، وقد لا يلاحظ أنه في ظل المظاهر الخارجية للعدمية، ربما تستعيد إذن أولية مذهب جديد للذاتيين(*) "ومسألة العلية في التاريخ ليست إلا بقية من العصر المعرفي الحجري القديم"، كما قرر بول فيني^(١٢). ولذلك، ليس لجملة مزاعم الماضي أهمية، فهي نوع معكوس للوضعية، يمكن أن يكشف بتنازلات من قبيل تلك التنازلات التي يتم التعبير عنها إلى حد ما بأسلوب الإحباط الغرامى. ومن المؤكد، أننا لو قيدنا أنفسنا بعلية ما، يمكن التوصل إليها فوراً، أو تكون قابلة للفهم مباشرة، وذات تلاحق بسيط للأحداث. حينئذ يصدق القول بأن مشكلة العلية تنتمى إلى بيئة ماضية. والقول بأنه لم تعد هناك طبقة سفلية صورية للتاريخ، لا يفيد في رأينا على أية حال، إنها لا توجد بصفة مطلقة، ومتحولة، ومتخلفة من قيمتها المطلقة كمبدأ ذي قيمة كشفية؛ والآن وحسب، لم تعد مسألة العلية مطلقة، وعامة، وشاملة، وأحادية المعنى، وثابتة، ومتناهية، ومحددة بوضوح؛ لكنها علية نسبية، جزئية، ومتعددة، وجمعية، ومتحركة، ولا متناهية، وموقوتة، ولم تعد سكونية ودائية من نفسها؛ ولكنها دينامية، وأخذة في التوسع على الدوام. ولا يعنى هذا أيضاً، أنه ستوجد依يات كثيرة طالما وجد مؤرخون (وفى أى حالة، قد نرجع إلى الموقف السابق ببساطة)، وما أن تتحدد العناصر التي يعمل المؤرخون على أساسها، وتبدأ العمل، فإنها تقودهم إلى استنتاجات تحكّمية بدرجة أقل، وشخصية بدرجة أكثر مما هي منطقية وضرورية، ذلك دون أن تكون مطلقة في طبيعتها على أية حال. ولاشك أنه بالنسبة للتاريخ الحالّي المستثنى بنفسه بفضل تاريخ التأريخ، لم يعد هناك علية صرفة أكثر مما كان هناك من لون صرف للاتطاعية. ونستطيع الاستمرار في عقد مقارنات أخرى كهذه. وحين اكتشف الرسامون الانطباعيون(*) في ضوء عمل أوجين شيورول، وعنوانه : On the Rule of Simultaneous Contrast of Colors and of the

(*) Subjectivism : مذهب فلسفي يقيم المعرفة كلها على أساس من الخبرة الذاتية.

(١٢) Comment on écrit l'histoire, باريس، Éditions du Seuil، سنة ١٩٧١، ص ١١٥.

(*) حركة ثورية حديثة، فرنسية المنشأ، في الفن والأدب والموسيقى، تقول بأن مهمة الفنان الحقيقية هي نقل "انطباعات" بصره أو عقله إلى الجمهور، وليس تصوير الواقع الموضوعي.

Assortment of Colored Objects according to This Law in Its Relationship to Painting (سنة ١٨٣٩)، أن الألوان ليست خاصة للأشياء، وأنه لا يوجد لون موضوعي، بل كل لون يستحضر لونه المكمل له، وأن الشيء الواقعي في نشاط لونه متواصل، بدأوا يقتربون عالمياً لا يكون قوامه درجات لونية أحادية، بل آلاف آلاف الألوان المختلفة على الدوام، والمتغيرة باستمرار. وتصدق هذه المقولة نفسها على التاريخ. فاختفاء العلة الموحدة يتيح للعمليات المحسنة وصول إليها، والمظاهر المرقشة دائمة التغير، والمتزايدة، إليها أكثر فأكثر. ولكن ما هي المكانة أو القيمة التي يمكن أن تحدد لهذه العمليات حينما أدى تاريخ التأريخ إلى سحب أي شرعية صورية منها؟ ولا يعني سؤال هذا السؤال، الرجعة مرة أخرى إلى الجدل القديم حول ما إذا كان التاريخ يجب أن يحدد كعلم أو كفن، طالما يجب أن يعاد وضع هذا الجدل نفسه بصورة عكسية في الضوء الذي ولده تاريخ التأريخ، أو بدرجة أكثر من الضبط، ما ولده البحث في التاريخ الذي لم تنفد حدته وإسهامه في التفسيرات أو الإضافات التي تناولناها بالتحليل.

وإذا كان المذهب النقدي لعلم التاريخ المقترن بالوصفية دليلاً ذاتياً اليوم، فإننا لانزال نعتقد أنه ليس ممكناً أن نقرب البحث في التاريخ إلى دراسة للأساليب المنهجية، والانتقاعات العاملة في البحث التاريخي، إلى جانب خطوط علم أثريات المعرفة الذي عرفه ميشيل فوكو. وبعبارة أخرى، فإن التعرف على الطبيعة التاريخية للتاريخ (historia rerum)، بكل المضامين التي تدل عليها هذه الاعتبارات الأساسية، يجب ألا تنتج على أية حال بالنيل من طبيعتها المعرفية الكاملة. وبطبيعة الحال، (وهل من الضروري أن نوضح هذا؟) أننا لا نقصد بذلك أن نقول إنه يجب البحث عن الحل في نوعية طريقة ثالثة، مع التاريخ بكونه علماً وفناً على السواء، لأن هذا، قد يعني تماماً، إخفاء الصعوبة الحقيقية الباقية بأسلوب مبتذل: كيف يستطيع التاريخ مع إدراكه بتاريخيته الذاتية أن يواصل الادعاء بأن له أي سمة علمية؟

والاجابة، أي إجابتنا، هي أنه ليس كذلك، رغم كشفه نقاب ذاته لذاته الذي أداه البحث في التأريخ لدرجة أنه يستطيع أن يزعم شرعية علمية، ولكن بسببها بالأحرى. وبإيجاد تفرقة بين العلم والمعرفة، فقد اعترف فن معمار فوكو بهذه الطريقة أن نظرية المعرفة الكلاسيكية لها مجالها الذاتي، ولم تقصد أن تتجاوز. ولكن في الوقت نفسه، يبدو لنا أن هذا يعني الفصل جذرياً لمجال السمة العلمية عن مجال السمة التاريخية، وأن يجعل ممكناً في النهاية، مع أنه أمر صعب، أن تقرأ تفسيراً وضعياً معاداً لمجال السمة العلمية. وبطبيعة الحال، أن مثل هذه الانتعاطة تسير في اتجاه مضاد للأهداف الواضحة التي تم الشروع فيها بالمدخل الذي حدده ميشيل فوكو. ولكن، وكما نلاحظ في أحيان

كثيرة (وبخاصة ملاحظه ر. هاشادو، فى إسهامه فى المجلد المعنون : "Michel Foucault, Philosophe"، الذى نشر فى سنة ١٩٨٩، ومانفرد فرانك أيضاً فى مقاله عن البنيوية الجديدة المنشور فى السنة نفسها) ^(١٣)، إن علم أثريات المعرفة ليس واضحاً فى مسألة الوضعية التى تشكل أساسه، ويظهر (إذا جاز القول) لنفسه معتماً. كان هذا بالفعل هو معنى النقد الذى وجهه سارتر إلى مؤلف كتاب "L'Archéologie du Savoir" (علم أثريات المعرفة) ^(١٤) الذى قال فيه إن المرء قد يرى تواليها للعلوميات-epis teme وهو عاجز عن تفسير كيف تكون هناك نقلة من علومية إلى أخرى. وفى عالم الواقع، يعلق علم الأثريات هذه مسألة وهم الصدق والمعنى بدلاً من إزالتها بشكل محدد، كما عبر هـ. دويغوس؛ و. پ. رابينوف، حين قالوا عن علم أثريات المعرفة بأنه (يؤكد، وينكر فى وقت واحد محدودية بحثه الخاص) ^(١٥)، وحين يكتب مانفرد فرانك، إن "نظرية فوكو، لا تتفادى مسألة وضعها النظرى الخاص" (الكتاب نفسه، ص ١٠٩)، و "أن الموضوع الأساسى لابد أن يجتاز شبكة البناء التى نسجها هو نفسه" (ص، ١٠٩). وبعبارة أخرى، فالتناقض هو أن علم أثريات المعرفة يستعيد قاعدة الانعكاسية التى لا يطبقها على نفسه، ولنقلها بأسلوب آخر، إنه ينحى جانباً، دون أن يمس عرضاً نط التفسير الختسمى، الذى يجعله ينتقل من النظام الوصفى إلى النظام الإرشادى ("حدث هذا بهذه الطريقة، ولم يستطع أن يكون غير ذلك")، وللجانب المعرفى والعلمى للوضعيات التى يدرسها، وبذلك يدين نفسه بالرجوع عاجلاً أم آجلاً إلى حقل نظرية المعرفة، حتى على الرغم من أنها مسألة شكل أعمق ومجدد لنظرية المعرفة بصورة واضحة.

وبالنسبة للحل الذى اختاره فوكو للتغلب على هذه الصعوبات، إذا لم تحل، والذى يعتمد على الانتقال من علم الأثريات إلى علم الأنساب، هو أن يقرر فى مصطلحات أبسط، أو حتى ساذجة نظرياً، وعملياً، أنها ليست إلا مسألة للعلاقة بين المعرفة والقوة، ولا يهتم ما هية ثرائها المنهجى المذهل، أو جذتها، وهى تترك المشكلة التى تهمنا هنا بدون إجابة : كيف يستطيع تاريخ مدرك لتاريخيته (historia rerum) الخاصة، ولعلم أثرياته، البحث عن كفاية إنتاجية معرفية؟ إنه يستطيع أن يفعل هكذا، وبعبارة أخرى، لابد له أن يفعل (لأنه لا يوجد طريق آخر محتمل غير الرجوع إلى الأوهام والصعوبات التى

(١٣) Quest - ce que le néo - structuralisme?، باريس، Éditions du Cerf، سنة ١٩٨٩.

(١٤) انظر مجلة L'Arc، العدد رقم ٣٠، سنة ١٩٦٦، ص ٨٧.

(١٥) فى مؤلفهما Michel Foucault: un parcours philosophique, au - del'a de l'objectivité et de la subjectivité، Gallimard سنة ١٩٨٤، باريس، ص ١٤٦.

واجهته سابقاً)، من استخدام الانعكاسية التأريخية للبحث فى التاريخ. فالعين التى تنظر لاترى نفسها، ولكن البحث فى التأريخ يتيح للمؤرخ أن يتعرف على وجود مثل هذه النقطة المظلمة فى رؤيته للماضى، وأن يستخدم أعمال أسلافه دون أن ينسى الفرضيات الضمنية المسبقة التى تشكل أساسها. وهكذا، فإن الانعكاسية التى أتاحها البحث فى التأريخ فى الحركة الفعلية التى يرسم فيها رسماً تخطيطياً محدود إشكالية معينة، هى التى تحدّد ظروف الكفاية الإنتاجية العلمية. إن هذا ليس نقداً سلبياً للبحث التاريخى الذى يقوم به لإظهار مالم يكن قد قيل، ومالم يكن قد رُوى من قبل، إنها الطريقة الوحيدة لتاريخ لم يعد لديه أى وهم عن نفسه، من أجل تحقيق فعالية معرفية لا أساس لها من الصحة من الناحية المنهجية والفلسفية. وبالتالي، وبغض النظر عن وضع نهاية لأية مطامح معرفية للتاريخ، هو وحده القادر اليوم على ابتكارها.

وفى فراديس التاريخ، لا يمكن أن يرى شئ بدون أداة بصرية. وما أن يتم اختيار الأداة، تظهر الأهداف الموضوعية فى مجال الملاحظة، ولا تظهر تلك التى تبقى خارج هذا المجال. وهكذا، لا تخرج وجهة نظر البحث التاريخى إلى النور صدقاً نهائياً ومتميزاً لتاريخ كتب الخلود له كله، أخيراً، بل تخرج كوجيتو جديد للمؤرخ هو: "أنا أنكر من حيث أكون". وهذا هو السبب فى أن هذا البحث فى التاريخ لا يمكن أن يعد مقالات موقوتة تتيح له أن يبنى البناء المحدد للصدق التاريخى، لأنه جزء من مقوم لصدق لا يمكن أن يوجد من غيره. إن ما نراه إذن هو أقل من علم أنشئ لنفسه، ومستقل بذاته فى وظيفته، وفى أهدافه أيضاً، وقد تجد قواعده مجالاً علمياً مجهولاً تماماً حتى وقتئذ، أكثر مما تجد منظراً طبيعياً زائراً بأشياء مألوفة بالفعل، ولكن حين تكشف أضواء مختلفة الخلفيات التى لم تكن متخيلة من قبل، يكون هذا المنظر الطبيعى المحدد بعداً جديداً من خلال تأثيرات الانعكاسية الملائمة للبحث فى التاريخ. وحيث لا يوجد صدق تاريخى حاضراً بالفعل Sul specie aeternitatis، فإن الذى يبنى التاريخ هو مجموعة من الأسئلة التى لا يظهر أنها تكونت بشكل كامل، ولكن لابد من أن تصاغ فى كل مرة، وأن تقوم، وتعديل فى ضوء العدسات المختارة من المصادر المتوافرة، ومن عمل تاريخى للتاريخ الموجود. وبعبارة أخرى، حيث أن التاريخ الصحيح ليس موجوداً من الناحية العلم وجودية، وأنه ينمو من تحليل شبكة من التأملات النظرية، وأنه نتاج علاقة بين عناصر كثيرة، وبدقة أكثر، فإنه يمكن فى التعريف الفعلى لهذه العلاقة.

وصدق هذه "الحقيقة"، إذا كان هناك صدق حقاً، لم يعد شكله كشكل البناء الذى بنى بأناة من جيل إلى جيل تالٍ له على أساس طبقة سفلية متفوقة، ولكنه فى شكل طاقم

متحرك، ومركزه يتزحزح (ولكن هل لا يزال يوجد مركز ؟)، ويبرز بلا توقف.
ومن خلال البحث فى التاريخ، فإن الانتصار الأحداث (بمعنى novissima، ليس بالطبع بمعنى الأخير ultima) للتاريخ، هو انتصاره على نفسه، فلم يعد التاريخ يهرب نفسه ويتمتع بوضوح تأملى كان لزمان طويل هو التفوق المميز للفلسفة وحدها. ولذلك، فإنه لا يدعو للدهشة أن نلاحظ أن تاريخ هذا الانتصار يتسم بمراحل تذكرنا بأمانة بالمراحل التى واجهت الفلسفة حيث تعاملت مع مشكلة الامتثال representation^(*)، وتلك هى مشكلة العلاقة بين المعرفة وغايتها.

ولأن البحث فى التاريخ هو نظرية تطبيق، وتطبيق نظرية فى آن، فإنه لا يستطيع على أقل تقدير أن يعرف بأنه مجال معزول عن مجالات المعرفة، دون أن يدخل فى متناقضات مع نفسه. وهذا هو الخطر الذى يواجهه اليوم، أو بدقة أكثر، هو إغراؤه الأعظم المختفى تحت غطاء من أجل الحصول على الاستقلال، مع هوية تاريخ ثقافى جديد، قد يعنى إضافة لمجالات موجودة، واستيعاباً نهائياً لجغرافيا الحاضر لمناطق من التاريخ. وحتى يرتب نفسه كطاقم مستقل، فإنه يعزز الانقسام القديم بين المعرفة والعلم، وفى الوقت نفسه، يترك التاريخ الذى يمكن أن يكون به علماً مساعداً لا أكثر، وخارجاً عنه، وحامياً له من تاريخه الذاتى. ويحصر الإنسان نفسه فى حقل البحث المستقل ذاتياً، ولذلك يكون بحثاً عاماً، والذى سرعان ما يبحث التاريخ فيه عن الحماية من المراقبة الذاتية، وقد يعنى خلق مسافات جذرية متباعدة بسرعة، وقيماً يتعلق بغايتها وهدفه (وذلك هو التاريخ فى شكله الفعلى)، وهو تناقض يؤدي إلى طريق مسدود، لأن البحث فى التاريخ، يمكن أن يعرف بسلوك وتفاعل العلاقات بين "الواقعى" (وثنائى)، والسرد القصصى، وبين الإشكاليات والمؤلفين، وبين زمن المرموز وزمن تأكيد البحث التاريخى (دون التحديث عن الزمن الذى يقرأ فيه)، ومرة ثانية، بين كل هذه العناصر (لا يزال هناك عناصر أخرى أيضاً). ولا بد للبحث فى التاريخ حتى يكون فعالاً أن يصبح مكوناً أساسياً ودائماً للبحث العلمى التاريخى، وباختصار، فإنه فضلاً إلى كونه مضافاً إلى التاريخ، كما هو، فمهمته الآن أن يحوله.

لقد تحدثنا حتى الآن عن التاريخ وحده، فإن ذلك لنبقى محصورين فى مجال تخصصنا إلى حتماً. وإذا كان السبب الأعظم لظهور البحث فى التاريخ هو ما أسماه نيتشه، موت الصدق، إلا أنه من الواضح الآن، أن هذه العملية للبحث فى التاريخ، بغض النظر عن

(*) وردت ترجمة هذا المصطلح على هذا النحو فى : مصطلحات الفلسفة، أبو العلا عفيفى، وآخرون، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، سنة ١٩٦٤، ص ٨٥.

كونها مقصورة على "Clio" (كليو*)، ربة التاريخ)، يمكن أن تطبق بالمثل على جميع البيانات التي تحدد في نطاق مجال معين، وفي علاقة تمثلية عبر إيجاد المعرفة التي هي كل العلوم الإنسانية ("إنسانية جداً"، كما قد قال نيتشه)، وربما لكل العلوم إلي حد أنها يمكن أن تسمى جميعاً "علوم إنسانية"، أى العلوم التي حتى حين لا يكون الإنسان هدفاً لمعرفتها، يعتقد أن فاعلاً مفكراً قد أقحمها في بيئة تاريخية بمثل هذه الطريقة. وبعبارة أخرى، كل المعرفة التي تخاطر بنسيان سميتها التاريخية بالاعتقاد في نفسها بأنها معرفة مطلقة (مادامت، "علمية")، وذلك بتحويل معاييرها الوضعية إلى مرموز متميز، وبخاصة تلك التي تحتاج إلي لغة كاملة للتطوير والصياغة، فإنها ستجد مسارات تطورها المستقبلية فيما يعد بالمعنى الراسخ للمصطلح، انعكاساً لماضيها، من خلال المنهج التاريخي للبحث.

ويكفى على سبيل المثال، أن تستبدل بالمرجع واقع التاريخ الوضعي، مع مقولة الجميل كتاريخ تقليدي للفن، وكتاريخ أدبي، استخدمت لزمن طويل جداً، لكي تفهم ضرورة وجود منهج تاريخي لهذه العلوم. وقد وقع حادث منذ عهد قريب جعل هذه الضرورة واضحة في مجال الفن. والحادث هو ترميم كنيسة سستين Sistine الصغيرة التي نالت فجأة شرف الانتساب إلى أجيال عديدة من نقد الفن. لقد تحررت الكنيسة الصغيرة التي نراها الآن من طبقاتها الدخانية، واستعادت ألوانها الأصلية، ولم تعد هي الكنيسة نفسها التي تحدث عنها ستندال؛ أو تين، أو بيرنيسون. فهل هي من أعمال مايكل أنجلو حقاً؟ نعم، ولا، لأن ما بهم في التحليل النهائي أن رسامي القرنين الثامن عشر، والتاسع عشر، وأوا كنيسة سستين الصغيرة مظلمة داخنة، فاعتقدوا أن هذا هو الأسلوب الذي تعمد به مايكل أنجلو، وأنا بدورنا اليوم، ننظر إلى اللوحات المحصية الجدرانبة لفنان اللوحة المسماة "Last Judgement" (يوم الحساب) من خلال نظرة كونها خلفاؤه.

وبالمثل في مجال التاريخ الأدبي، فنحن نعلم أن كثرة التحليلات القائمة على فكرة التلقى هي التي أدت إلى التنقيح والتجديد على نحو عميق في فهم أعمال استعادت تعددية دينامية للمعنى والتفسيرات.

ولكن من المحتمل أن علوماً أخرى، وبخاصة تلك التي تنزع بها جذتها إلى الاعتقاد بأنها في الرسم المنظوري الوضعي، سوف تواجه حتمية البحث التاريخي قبل أن يمضي وقت طويل جداً.

ومن الواضح مثلاً، أن التحليل النفساني لا يستطيع أن يهرب من المازق الذي أوقع نفسه فيه دون أن يدرس إشكالياته من زاوية البحث التاريخي في التأريخ ومناهجه

(*) في علم الأساطير الكلاسيكية، إحدى الإلهات التسع، ومبتدعة الشعر التاريخي والبطولي.

(العودة إلى فرويد، يرى حالياً أن لها أصلها في هذه الحاجة). ويصدق هذا القول نفسه أيضاً، على اللغويات التي تواجه اليوم بتوسع غير مسبوق في مجالها (وبخاصة من خلال جميع الظواهر المرتبطة بمفهوم الاتصالات)، وانهيار المدارس. وأخيراً، فإنه (على الرغم من أن هذه القائسة قد لا تكون شاملة) يمكن لعلوم الاقتصاد أن تستفيد بدرجة كبيرة من إسهام منهج البحث التاريخي: "فالواقعي" بالنسبة لعلماء الاقتصاد هو دون أدنى شك، ليس أقل ثراءً في الأوهام، وألوان الغموض من "الصادق" بالنسبة للمؤرخين.

لقد آن الآن، لكي تدخل كل هذه العلوم في مجال بحوثهم العلمية، إذا كانوا لا يريدون أن يصبحوا معتمدين لأنفسهم. وهكذا، فإن الإنحياز الممتزج بأفكار التاريخ القديم، باهتمامه بحركات الفكر العظيمة، وبالعلاقات بين المجالات الثقافية المختلفة لنظرية المعرفة واهتمامها بالمرسحة الدائمة للخطأ والصواب؛ وتاريخ التأريخ، وبالعلماء الباحثين بالقدر نفسه، ويعلم أثريات فوكو، سعيًا إلى أن تخرج إلى النور من تحت سطح البحوث مجموعة الإشكاليات، والأسانيد، وأخيراً الوضعية التقليدية الموجهة لأهداف معرفية في المقام الأول: تؤدي كل هذه الأمور إلى عملية بحث تاريخية تقع في قلب كل علم، وفي مركز عملياته الكشفية، وفي الإقصاح الفعلي عن مستقبله.

فهل هذا البرنامج، لا يعدو، في آخر الأمر، ما أسماه نيتشه "تاريخ سفر تكوين الفكر"، أم أنه تاريخ يمكن أن يكتب في فصول مستقلة وحسب، ويتطابق مع المجالات المناسبة لكل علم؟ نعم، لقد انتظرت هذه العلوم زمناً طويلاً جداً اللحظة التي تتولى فيها المهمة التي حددها لها مؤلف^(٥) كتاب "إنساني، إنساني جداً" (٢٠١). "لكن كل شيء قد تغير: لا توجد حقائق سرمدية؛ مثلما لا توجد حقائق مطلقة. وهذا هو السبب في أن الفلسفة التاريخية تعد الآن ضرورة، ومعها فضيلة التواضع".

(*) يقصد الفيلسوف الألماني نيتشه، الذي أخرج هذا الكتاب في سنة ١٨٧٨.

BIBLIOGRAPHY

- BARRET-KRIEGLER, BLONDINE, *Les Historiens et la Monarchie*, 4 vols., Paris, P.U.F., 1988.
- CROCE, BENEDETTO, *Théorie et histoire de l'historiographie*, 1916, French translation by A. Dufour, Geneva, Droz, 1968.
- CHAUNU, PIERRE, *Pour l'Histoire*, Paris, Librairie académique Perrin, 1984.
- CHRIST, KARL, *Römische Geschichte und Wissenschaftsgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 3 vols., 1982-1983.
- FOCAULT, MICHEL, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1966.
- FURET, FRANÇOIS, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.
- GRANDAZZI, ALEXANDRE, *La Fondation de Rome* (to be published in early 1991 by Éditions Les Belles Lettres).
- GRIMAL, PIERRE, *Les Erreurs de la liberté*, Les Belles Lettres, 1989.
- GRÜNBAUM, ADOLF, *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*, University of California Press, 1984.
- HARTOG, FRANÇOIS, *Le XIXe siècle et l'histoire: le cas Fustel de Coulanges*, P.U.F., 1988.

The Future of the Past

- HASKELL, FRANCIS, *De l'art et du goût. Jadis et naguère*, Paris, Gallimard, 1989.
- JAUSS, HANS ROBERT, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.
- MOMIGLIANO, ARNALDO, *Contributi alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, I to VIII, 1955-1987.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Humain, trop humain* (translation Desreusseaux), Denoël-Gonthier, 1973.
- POMIAN, KRYSTOF, "L'Histoire de la science et l'histoire de l'histoire", *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 30, 5, pp. 935-952.
- "Psicoanalisi e storia delle scienze". *Atti del convegno*, Firenze, 26-28/6/1981, edited by M. Ranchetti, Florence, L.S. Olschki, 1983.
- THILO, ULRICH CH. M., *Rezeption und Wirkung der Cours de linguistique générale: Ueberlegungen zu Geschichte und Historiographie der Sprachwissenschaft*, Tübingen, Günter Narr Verlag, 1989.
- *Storia della storiografia*, international review published in Milan since 1982; see especially in the first issue in 1982 the article by C.O. Carbonell, and in number 12, 1987, the article by O. Motte.
- In the review *Fundamenta scientiae*, 1988, 9, Acts of a conference held in Muns (Belgium) in 1987 on the topic "Epistemology of Economics".
- In the review *Studies in History and Philosophy of Science*, 1989, 20, pp. 175-191 article by P. Mirowski, "How Not to do Things with Metaphors: Paul Samuelson and the Science of Neoclassical Economics".

التاريخ والأنثروبولوجيا التاريخية

أرون إى. جوريفيتش Aron I. Gourevitch

لا تظهر الثقافة الأجنبية بكليتها وعمقها إلا عن طريق نظرتها لثقافة أخرى. ويتكشف المعنى بعمقه بالتفاته واحتكاكه بمعنى آخر معنى أجنبى، حيث يقوم بين الاثنين شئ يشبه الحوار الذى بسبب ما يتميز به من انغلاق وطبيعة ذات اتجاه واحد يصبح متأسلاً فى المعنى والثقافة التى تؤخذ على انفراد. وحوار اللقاء بين ثقافتين لا يأتى بانشطارهما أو اختلاهما، بل كل منهما يحتفظ بوحده وشموليته الواضحة، ولكنهما يتبادلان الاثراء.

ميخائيل م. باختين (١)

إن الحوار الذى نحاول نحن المؤرخون المعاصرون إجراؤه مع ثقافات الماضى هو فى نفس الوقت بصورة غير مباشرة بداية للحوار مع الأجيال المقبلة *. فعلى مؤرخ الثقافة فى الواقع تقع مسئولية كبيرة ومزدوجة، فمهمته من جهة تتمثل فى إعادة الحياة للماضى. فدوره يتطلب أن يكون عادلاً بالنسبة لثقافات شعوب قد اختفت من الوجود، لكى يعيد الحياة لأفكارهم ومشاعرهم، حتى مع علمه بأن عملية إعادة بناء عالمهم الروحى بصورة مناسبة وكاملة تعد أمر امثالياً أو بمعنى آخر من قبيل يوتوبيا العلماء. وبهذا المعنى يمكن لأى عملية إعادة بناء علمى أن تكون إعادة بناء حديث.

ولكن من جهة أخرى، سوف يحكم علينا مؤرخو المستقبل طبقاً لتفسيرنا للتاريخ، وطبقاً لدرجة العلمية والصحة التى تصل بها إلى تحقيق مهمتنا كمؤرخين: فإعادة إحياء انسان الماضى تسهم بارادتنا المستقلة لتقديم صورة تفصيلية عن الباحث الحديث كما يجب أن يكون لمؤرخى القرن الحادى والعشرين، ويتكوين ملف ثقافى خاص بانسان الماضى تكون

(*) هذا المقال جزء من حوار فى ندوة عن علم النفس التاريخى للمجلس العلمى لتاريخ الثقافة العالمية التابع لأكاديمية العلوم فى الاتحاد السوفيتى السابق (مايو ١٩٨٧).

(١) ترجمة فقرة من كتاب جماليات الابداع اللفظى

Esthétique de la creation verbale, Paris, Gallimard, 1984, P. 348.

عن غير قصد ملف خاص بنا، نضمنه مادة للحكم على ثقافتنا. هل سنظل لانأبه بالاحكام المستقبلية عن مدى صحة وعمق تحليلاتنا العلمية؟ إن عمل المؤرخ دائماً يعتبر مصدراً هاماً لتقويم الثقافة التي تولد فيها ذلك العمل. ونحن على استعداد لأن نحكم بسهولة على مؤرخي العصور الأخرى تماماً كما نحكم على معاصرينا الذين ينتمون إلى تيارات علمية وفلسفية أخرى، ولكن يعتبر هذا التقويم مثله مثل البنين التاريخي الذي نقدمه بمثابة الأثر الباقي من ثقافتنا. وسوف يحكم كتاب التاريخ الذين يأتون بعدنا على قدرتنا على فهم الماضي، وسوف يعلنون رأيهم أيضاً عن الادوات الفكرية والمعنوية التي اعتدنا استخدامها في دراسة التاريخ. فماذا سيقولون عن اتجاه بعض زملائنا الذين يعيدون كتابة التاريخ بحماس شديد، دون أن يبدأوا عملهم بمعارف جديدة، بل يحاولون فقط استيفاء بعض اعتبارات التزامن؟ وتطوف بالذهن هنا رواية أورويل "وزارة الحق"، ونخشى بذلك أن يقوم كتاب التاريخ المعاصرون بالكثير من امثال تلك الشهادات الجائرة للأجيال المقبلة ... اما علم الانسان التاريخي أو الانثروبولوجيا التاريخية فإنها نظام علمي له صلة مباشرة بالمعنويات في العلوم الانسانية. فهي النتيجة المحتومة والمنظرة عن تطور التاريخ، وهي عقدية المشاكل التي سوف يواجهها علمنا هذا اليوم.

وتعتبر المناهج النفسية الاجتماعية ضرورة هنا بسبب الصعوبات التي تواجه كتاب التاريخ في تفسيرهم للظاهرة التاريخية وحل المشاكل التي يعرضونها. وإذا نظرنا إلى تطور المحاور الموضوعية للبحث التاريخي الحديث سنرى أن عملية التحيز للتاريخ السياسي والأحداث قد أخذت تقل تدريجياً ليحل محلها الاهتمام المتزايد بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي، أو ليتحقق التوازن بينهما على الأقل. وفي معرض البحث عن أسباب عميقة للأحداث الاقتصادية والاجتماعية، توصل كتاب التاريخ إلى ادراك الحاجة لدراسة التاريخ الاقتصادي والتجاري والصناعي والزراعي، وتاريخ المدن، والاسعار، والمرتبات، والتصنيع إلى غير ذلك، فضلاً عن العمليات الاجتماعية. فلا يمكن التفكير في اطار علم التاريخ الحديث دون استعراء الانتباه باستمرار إلى اساسيات التطور الاجتماعي. وعلى أي الاحوال يعتبر هذا الاتجاه هو الاتجاه الشائع حالياً بين مختلف تيارات التأريخ أو التدوين التاريخي بما في ذلك التيارات البعيدة عن الماركسية. ولقد كانت دراسة التاريخ الاجتماعي الاقتصادي بحق هي اساس تطور التاريخ كعلم. وسيظل غزو الفكر التاريخي هذا ثابتاً لا يهتز مادام علمنا يتطور.

هذه الطبيعة التجديدية والأهمية التي اكتسبها تطور علم التاريخ خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وهو التطور الذي أثرى هذا العلم واعطاه دفعة قوية، أمر واضح ويلمح تقديراً في مجال التدوين التاريخي. ومن جهة أخرى هناك عامل آخر يتعلق بالمشكلة ظل مهملأ لفترة. فنتيجة للضغوط التي تعرضت لها المسألة الاجتماعية، والمسألة الاقتصادية

السياسية، أصبح الانسان وهو العنصر الفاعلى فى التاريخ مبعداً عن الاستفادة من القوى والعمليات المجهولة، بل أهمل تماماً. ثم أدى دخوله عن طريق علم الاجتماع والاقتصاد السياسى إلى تجريد التاريخ من الجانب الانسانى.

وظل اهتمام رجال التاريخ مركزاً على ما هو اجتماعى وأرفع شأناً من الفردى، دون التركيز على ما هو فردى وانسانى، وهو الاتجاه الذى ساد ليحل الاقتصاد السياسى محل التاريخ ويحل التجريد محل الافراد الاحياء. ولعل عادة النظر إلى المنتج من الخلف وهو معنى الظهر أمام لوحته أو آتته قد أبعدت رجال التاريخ عن النظر إلى الانسان البسيط من الواجهة وهو منشغل بأفكاره ومشاعره ومعتقداته واحواله المعنوية ونظرته للطبيعة والمجتمع، وأخيراً وهو منشغل حتى بنفسه أو ذاته. ولقد أدى التفسير البسيط لفكرة الرخاء المادى، على أنه العنصر الذى يحدد وعى الانسان، إلى اختفاء وعى هذا الانسان عن نظر كتاب التاريخ لدرجة جعلت هذا الوعى هو مجرد وعى رجل الشارع، وليس وعى المفكر أو الشاعر أو القصاص أو أى بطل من أبطال التاريخ.

وربما كان من المفيد هنا أن نفكر فى اقوال المؤرخ الماركسى ميشيل فوفيل: كان هناك اتفاق استمر لمدى طويل بين الماركسيين وغير الماركسيين، فالماركسيون قصروا أنفسهم على التاريخ الاقتصادى الاجتماعى وتاريخ الصراع بين الطبقات. بينما تولى الآخرون مسألة الوعى الجماعى والاتجاهات الفكرية. ويحتج فوفيل بشدة على هذا التقسيم الوظيفى، لان على الماركسيين أن تكون لديهم الشجاعة ليقولوا أن تاريخ العقول بكل ما يتضمنه من صعاب يعتبر أيضاً من مجالاتهم^(١٢).

وكان للخروج من تركيز جاذبية البحث التاريخى عن الانسان نحو القوى المجردة أثره المباشر على بنيان التفسير ذاته. فنظراً لان الاهتمام السائد فى دراسة الطبقات العاملة كان مركزاً على أساليب استغلال تلك الطبقات وأشكال اعتمادهم الشخصى والاقتصادى على طبيعة دخلهم والمرتببات التى يتقاضونها ، فقد أمكن التفكير من خلال آليات هذين العنصرين لتفسير مشاركة تلك الطبقات فى المجالات الدينية والسياسية وغيرها من الحركات دون صعوبة كثيرة فى ذلك التفسير. فالعلاقات بين النظم الاقتصادية الاجتماعية من جهة وبين السلوك الجماعى من جهة أخرى يمكن أن تكون علاقات مباشرة فقط، حيث أن السلوك الجماعى جرى تفسيره بواسطة قوانين الطبيعة الاجتماعية، مع التفاضى عن تحليلات العوامل المختلفة التى تتحكم فى الأنشطة الانسانية فى لحظة معينة من لحظات التاريخ. وينفس الطريقة كان تبسيط العلاقات القائمة بين مجال الاهتمامات المادية وحياة العقل

M. Vovelle "Y a-t-il un inconscient collectif?" La Pensée, 1979, No 205, p. 136. (٢)

الذي أرى أنه قد أدخل عن طريق الخطأ في المفهوم الماركسي عن البنيان الرفيع، وهو ما حدث حينما أدخل ماركس نفسه القانون والمؤسسات السياسية ليكونا في خدمة النظام الاقتصادي الاجتماعي السائد (٣).

فما الذي يمكن قوله عن هذه البنائية للتفسير التاريخي؟ الذي يجب أن يعلق عليه اجتماعي بدلاً من تاريخي، حيث أنه يقيد فقط في العرض الملخص للعمليات الكبرى أو لتفصيل ما يتعلق بالأنماط العامة. لذلك فهو أسلوب يصعب أن يكون مناسباً للظواهر التاريخية المحددة التي شارك فيها أشخاص حقيقيون. لقد استبدل المنهج الفردي بمنهج التعميم الذي يمثل قائمة تاريخية حية عن طريق مخطط عام. ويتجاوز هذا التفسير عما يسمى العظمه "اللانهاية" التي يطلق عليها اليوم "العامل البشري". وربما نسينا فكرة ماركس عن أن "التاريخ الاجتماعي للإنسان" لا يخرج عن كونه تاريخاً لتطور كل فرد سواء أكان واعياً بهذا التطور أو غير واع به (٤). فجميع دوافع الحركات التاريخية من ارتفاع في الاسعار وانخفاض في المرتبات والأجور، أو زيادة في معايير الاستغلال، أو اكتشاف أسواق أو أساليب تجارية جديدة، أو غزو العدو، أو كوارث طبيعية أو مجاعات أو أوبئة، يأخذها الإنسان جميعاً أولاً وقبل كل شيء في الحسبان، فيبدأ بالتقويم على أساسها، فتشير مشاعره، ثم حينما تصبح جزءاً من تكوينه النفسي تصبح ذات تأثير على ردود فعله وسلوكه. أو بمعنى آخر لا يتبع كل هذه الدوافع الخارجية أنشطة بشرية إلا إذا أصبحت من عوامل الوعي الاجتماعي والفردي.

ويعتبر هذا التحول غاية في التعقيد. فالخوافز التي تتأتى من البيئة تعالج بواسطة الوعي طبقاً لقوانينه الخاصة، وبناء على رؤية هذا الوعي للعالم المحيط. وعندما نتناول هذه الدوافع نجد أنها غالباً غير معروفة. فإذا اردنا تفهم السلوك الانساني فعلياً أن نعرف الاحوال المادية الخارجية وكذلك الفرق بين "امكانات" دوافع السلوك الاجتماعي للإنسان (أي المثيرات التي تتأتى من البيئة)، وبين مصادر الاحداث التي تؤدي إلى "تحقيق الذات" (أو الدوافع التي تتحكم في أنشطة الإنسان). وهذه الأخيرة هي التي تصبح في حقيقة الأمر الوعي الانساني لأنها قد صفت وأصبحت خاضعة للتحولات النفسية، وهي التي تحفز الافراد والجماعات على أن التصرف بطريقة أو بأخرى. ولكن شمولية الأمزجة البشرية، والمعتقدات، والقناعات والقيم والاحكام الاخلاقية، يجب أن تصبح في هذه الحالة متكاملة ضمن التفسيرات التاريخية. فلا يعد الإنسان وحده هو مصدر آلية التاريخ. بل إنه مجرد عنصر نشط في العملية التاريخية. وقد ثبت أن أهدافه خاطئة، فالنتائج التي

(٣) K. Marx and F. Engels, Oeuvres, Vol 13, pp. 6-7 * فكرة العلاقات بين اشكال الوعي الاجتماعي

والبنية الاجتماعي يجب أن تفسر بطريقة مفتوحة وأكثر جدلية. انظر في ذلك

V.J. Kelle M. Ja. Kovalzon, Théorie et histoire, Moscow, 1981, p232.

(٤) ماركس والجزء، المرجع السابق، الجزء ٢٧ ص ٤٠٢ و ٤٠٣.

يحصل عليها الانسان فى أعماله لتحقيق أغراضه تكون فى كثير من الاحيان بعيده عن النتائج المنتظرة، إن لم تكن ببساطه عكس تلك النتائج، ولا تتوقف "سخریات التاريخ" عن أن تظهر فى أنشطة الانسان. ولكن علينا أن نفهمها بدقة على أنها من قبيل الاعمال الانسانية التى تؤدى فيها الافكار والمشاعر دوراً هاماً، وتصيح الدوافع لكل الأحداث التاريخية. وهذا ينقلنا إلى مسألة العلاقة القائمة فى صميم التاريخ والقوانين التاريخية على مختلف مستوياتها: القانون والحرية، والضرورة وامكانية الاختيار، والتغيرات فى اتجاهات التطور التاريخى. وليس هنا مجال دراسة هذه المحاور الموضوعية المركبة، ولكن يجب أن نشير بوضوح إلى أن لها وجوداً فعلياً، وأنه يسبق تناولها بالتفصيل^(٥)، وذلك لأن غموض العملية التاريخية المرتبط بالمقدسات البدائية للقوانين التاريخية تبسط الواقع التاريخى إلى أقصى حد وتزوره مما يؤدى إلى تدمير الوعى التاريخى.

وفى اطار هذه الطريقة التى عرضنا اطارها العام فإن دراسة سيكولوجية الانسان تعتبر عملاً أساسياً وضرورياً لتفسير التاريخ بصفة عامة. وبذلك فإن اضافة البحث التاريخى، وضرورة تحريك الصورة الأساسية لموضوعاته الأساسية والخطيره وخلع الحياة عليها، والسيكولوجية النفسية التاريخية، تصيح جميعها عناصر ضرورية للبحث والتزويد بالمعلومات التى بدونها لن نفهم شيئاً عن التاريخ، إذا أردنا أن نكون على مستوى الدقة والعمق فى العمل. ومن بين المهام الرئيسية والملحة فى البحوث التاريخية الحالية ان ننظر فى كيفية قيام التفاعل بين ما هو مادي وما هو مثالي، وكيف تجد "العوامل الموضوعية"، التى تعد بمثابة الحياة العقلية لتفكير الافراد الاحياء وحواسهم، تعبيراً موضوعياً فى أفعالهم التاريخية.

وكان من المحتم والطبيعى أن ينتهى تطور المعارف التاريخيه خلال القرنين الماضيين إلى تباين كبير فى الفروع المتعدده للتاريخ. إذ أصبح كل من التاريخ الاقتصادى، والتاريخ الاجتماعى، وتاريخ العلم والتكنولوجيا، وتاريخ الفكر الاجتماعى، وتاريخ الادبان، وتاريخ الدبلوماسية والعلاقات الدولية، فرعاً قائماً بذاته. واستكملت هذه الفروع الآن باضافة التاريخ الكمي الذى يسمى بالإتحراف الزمنى، وتاريخ السكان، وتاريخ الطفولة والأمومه، وتاريخ الجيش، وتاريخ المهرجانات، إلى غير ذلك. فقد أصبح التخصص ضرورة حتمية، ولكن "التخصص أشبه ما يكون بالكيان الذائب"، والميل إلى التكامل هو الضرورة والجزء المتمشى مع هذه الاختلاقات. وفى النهاية يقوم المؤرخون بدراسة اقتصاديات وآداب وفنون نفس الناس واختلاقات حياتهم وتعددية ألوانها ويأدق ظواهرها. ويجب ألا يؤدى البحث الدقيق فى موضوع بعينه إلى أن يخفى عن أعين المؤرخ الكل التاريخى الحقيقى الذى ينأى بنفسه عنه فى اتجاهه فقط نحو تحليل جزئية منه أو عنصر من عناصره. فما هى

(٥) انظر Volorouiev, Le choix de voies du developement social, théorie, histoire, modernité, Moscow, 1987.

أسس التكامل؟ وأين نبحث عن حجر الزاوية في الكل التاريخي؟ هنا تكمن الأهمية الرئيسية لمشكلة الوعي الانساني على جميع المستويات، والنظريات والأفكار المتعلقة بالانفعالات الانسانية اليومية وعمليات اللاوعي النفسية. ولا أرى أن هناك أى مثاليه من الموضوعية فيما قاله مارك بلوخ من أن المؤرخ، الذي يلاحظ تطور اختلاف الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والهياكل الاجتماعية والمعتقدات والاحداث السياسية، يستطيع رؤية الطريقة التي يتحول بها الوعي الانساني بناء على كل تلك الظواهر لكي يتكون منه تركيب ضخم^(٦). فالظواهر التاريخية هي إلى حد ما ظواهر نفسية فيها يقوم الانسان ذو السلوك الذي يحدد اجتماعياً وثقافياً، بصنع التاريخ، بواسطة الاحوال والظروف لوجوده وبنية حياته الفكرية.

وقد تسمح مواجهة المسائل التي تطرحها الانثروبولوجيا التاريخية بصورة شمولية للمؤرخين أن يحققوا هدفين في وقت واحد. فربما تعلمنا كيف تقدم تفسيرات شاملة مرنة وأقل تبيّناً للأحداث التاريخية، تكون أكثر اقناعاً. وقد لا تطبق المبادئ السابقة المتفق عليها. ولكن نبحث عن تفسيرات في واقع دقيق ومنفرد، وقد نفقد، إلى حد ما، عادة نقل الأنماط التي يمكن بها تفسير ظواهر العصر الحاضر بواسطة ظواهر في العصور الماضية. وتقدم مثالا على ذلك فكرة القصد من الملكية حيث يفهم القصد بأنه شئ لحياء فيه وهي فكرة غالباً ما تكون غير مناسبة إذا ما قام المؤرخ بدراسة العلاقة بين المالك والشئ المملوك له في مجتمعات العصور القديمة أو الوسطى حيث كان الشئ المملوك يجسد جزءاً من كيان المالك ويستثمر بطريقة سحرية. فكان الشئ المملوك اذن يحمل في طياته "حظ" و "نجاح" الشخص الحائز له، فالكنوز مدفونة في الارض أو غارقة في المستنقعات والأنهار لا لاستخدامها أثناء حياته في الأرض، ولكن لكي لا يقلل أحد من قيمة نجاح الشخص الذي قد يحافظ على كنزه حتى بعد مماته في داخل مقبرته. وكان استعراض الانسان ثروته وانفاقها أمام أعين الناس ويعرفتهم، يعتبر وسيلة أكثر فائدة وأكثر اكساباً للمكانة من استخدامها بطريقة اقتصادية، وتوجيهها من أجل المكسب.

ويمكن القول بأن هذا هو كل ما عرف في الماضي، ولكن مازالتنا اليوم نفسر مثلاً آلاف الكنوز التي كانت مخبأة من عصر الفايكنج على أساس مفهوم المقاييس الاقتصادية المعاصرة، دون أن نبحث السبب أو الأسباب التي جعلت الفايكنج يخبثون عملاتهم الفضية تحت الأرض ثم لا يحفرون لأخذها. ألم يكن القصد هو استخدامها في هذه الحياة الدنيا؟ ان مثل هذا التفسير لا يلقى أى ضوء على عقلية الفايكنج، فالعصور الوسطى كانت فترة سادت فيها المراسم والشعائر. والأعمال المليئة بالمعاني الطيبة والكلمة التي تسحر أو تبارك، والشعائر الصارمة في كل تصرفات الانسان، فماذا تعنى مثل هذه الرمزيات

M. Bloch, Apologie pour l'histoire, Paris 1949, Moscow, 1986, p. 89.

(٦)

بالنسبة للمعاصرين، وما هي "الحقيقة الموضوعية" التي يتشكل على أساسها الواقع الاجتماعي؟ يجب أن نقرأ بحكمة وعناية السجلات التاريخية للثقافات الأجنبية، وجميع العناصر التاريخية من ملكية، وثروة، وقوة، ودولة، يجب أن تطبق بصورة سليمة عن طريق التأمل في انعكاساتها على معالم وعناصر معينة من عصرها كالمجتمع ومراحل التطور الاجتماعي.

وفضلاً عن ذلك، فإنه باستخدام مصنفات وأساليب الانثروبولوجيا التاريخية، سوف نصل بذكائنا التاريخي إلى احتياجات المجتمع. وليس من شك في أن التأمل الذي يستند على الدولة والطبقات والتشكيلات أو الهياكل، كذلك التأمل النمطي الذي يستند على القانون العام سوف تكون له فائدته بصورة لم يسبق لها مثيل إذا كان التساؤل يدور حول العملية التاريخية بصورتها الشمولية. فإذا ما أهمل المؤرخون وضع الإنسان في التاريخ، فسوف يضيع منهم القارئ أيضاً. والتاريخ في وقتنا الحاضر كنظام لن يوفى غرضه مالم يرجع إلى ثقافات الماضي من حيث تأثير موضوعات المشاكل الحيوية والعميقة لعصرها.

ولقد ظل البحث التاريخي لمدة طويلة مصحراً على التركيز على مشكلة القوانين التاريخية والمكونات الاجتماعية وتفوقهما، وكان الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع طاغيين عليه، إذ كان هذان العنصران انعكاساً لطريقة معينة في التفكير، هي نتاج السكون الاجتماعي والميل إلى الغض من قيمة الفرد واستيعادة، واتجاه الفرد إلى الاستفادة من تنفيذ قانون عام لا ينتهك. واستجابة لمسيرة الجماهير الحقيقة القوية دون "تقييم الرجل العادي". لم يعد التاريخ من علوم الإنسان الذي فقد التاريخ الاهتمام به. ويفقدان شحنته المعنوية لم يعد أيضاً علماً من أجل الإنسان.

والتاريخ عملية تختلط فيها الحرية مع الحاجة اختلاطاً جذلياً، غالباً ما تعتقد أنه ضرورة شبه نوعية. وفي إطار هذه الوحدة المزدوجة لعاملتي الحاجة والحرية التي يتحتم أن تفهم في ضوء التعارض بينهما، يعطى المؤرخون أولوية لعامل الحاجة كحتمية قدرية. ولا نرى أي إمكانية أخرى خلاف ما تحقق من أن الغائية تتسلل دون أن نشعر بها في مظاهر التطور الاجتماعي التي يقدمها المؤرخون الذين هم بمثابة "الرسل الذين يتنبأون بالماضي". بيد أن هناك "مجال الممكن" (٧). الذي يصبح جزءاً منه حقيقة، فمن وجهة النظر الفلسفية والمعنوية تبدو لنا بوضوح أهمية طرح المسألة بهذه الطريقة.

ولو أننا أنهينا ذلك الغموض الذي يكتنف القوانين التاريخية، ولو لم نجد قوة رافعة تسمح فوق التاريخ والإنسان. فسوف نتجه إلى إدراك أن القوانين تتكون وتتطور خلال عملية النشاط البشري، وأن هذه القوانين هي حصيلة تلك الأنشطة التي لا تعتبر في حد ذاتها خاضعة للحتمية. ولكن كونها تتحدد نتيجة لوضع معين، ويتوارثها المجتمع بكل معالم وجوده لا يعني أنها تتكرر ببساطة وتتولد عنها تلقائياً الأوضاع الاقتصادية أو

(٧) P. V. Volorouier، السابق الإشارة إليه، ص ٢٣.

البنية الاجتماعية أو الثقافة. ولا نعنى الحتمية التاريخية استبعاد الحرية بل إنه تتضمنها بقدر متفاوت من الأهمية. ومهما كانت درجة الجمود فى الأوضاع، فإن باستطاعة الفرد أن يقوم بالابتكار، ويطبق أسلوباً جديداً ويعارض ما قد يتم أمامه، ويطلق العنان لحرية الشخصية، وكيفما كانت حدود الحرية التى يمارسها فإن هناك اعتبارات تتعلق بالظروف التاريخية ونوعية العقلية السائدة. فإن يتعلم الانسان كيف يزرع محصولاً، أو يستأنس حيواناً، أو يخترع أداة أو آلة، أو ينحت تمثالاً، أو يصيغ تعويذة سحرية أو دعاء أو أغنية، أو يدعو إلى ثورة، أو يضع لائحة لنقابة مهنية، أو يقول كلمة، أو يصل إلى اكتشاف علمى، كل ذلك يعتبر من مظاهر الارادة الحرة للانسان الذى يعمل، ولل فرد والجماعة، ويذكر المؤرخون وعلماء الآثار وعلماء الاجناس التجديد على أنه حقيقة واقعة ولكن علينا أن ندرك أن وراء الخطوة الأولى لأى تجديد عمل يقوم به رائد يحطم حدود التقاليد. فبداية كل تجديد تكون مثالية أو يوتوبية ويعد شيئاً لم يسبق له مثيل. ولكن بمجرد أن يقره المجتمع ويقبله ويستخدمه يفقد هذا التجديد غرابته. ولدى المؤرخين حساسية شديدة ازاء التجديد الذى يعلنه فيلسوف أو شاعر. ولكنهم لا ينظرون إلى حقيقة أن الحياة اليومية والممارسة العملية والاقتصاد تأتى هى الاخرى بالتجديدات.

وتتواجد أصول تطور الانتاج فى قاعدة تطور المجتمع. ولكن لماذا تتطور هذه القوى، إن لم يكن بسبب النشاط البشرى، فيسبب اعادة اكتشاف حرية الانسان؟ أليس هذا هو الاختلاف الرئيسى بين التطور الاجتماعى والتطور فى الطبيعة. فهذا التطور فى الطبيعة تطور أعمى فى حين يجمع التطور الاجتماعى بين أفعال الانسان، والتغير الارادى المتعمد وحرية الافراد ومظاهر الارادة واحترام الحاجات؟ ان نعترف بأن القوانين قد بدأ تكوينها هى الاخرى من مبادرات انسانية واقعية وموافق عليها اجتماعياً دون استبعاد المكونات الاخرى؟ ان مهمة عالم الاجتماع هى أن يتولى القوانين التى تم وضعها بالفعل، بينما يجب أن يكون المؤرخ فيه قادراً على أن يرى الظاهرة فى لحظة ظهورها على أنها حركة جديدة. فى الوقت الذى لا يكون فيه الاختيار قد تم، ولم تستبعد فيه المبادرة الحقيقية ولم يكد الاتجاه الظاهر يثبت بحيث يصبح قانوناً لارجوع فيه. ويبدو لى أن الاتجاه إلى النظر إلى الانسان على أنه العامل الرئيسى فى حركة التاريخ وهو الاتجاه الذى تتزايد اهميته فى منظور علم التاريخ، يعتبر رد فعل لظواهر معينة فى التاريخ الحديث وللتفسيرات الاجتماعية والآلية الساذجة للماركسية التى حرفت فى جوهرها.

وأود هنا أن أكرر القول بأن مشكلات الصلة بين الحرية والقانون الاجتماعى للمبادرة والحاجة يجب أن تكون موضوعاً يلقى دراسة خاصة ودقيقة على المستوى النظرى وكذلك على مستوى البحث الدقيق. ولقد عاودت ذكر هذه المشكلة فقط لكى ألقى الضوء على أن دراسة العوامل النفسية والانتروبولوجية للحياة التاريخية لها ارتباط وثيق باكتشاف الجوهر الخاص المميز لتلك الحياة التاريخية.

إن القصد من الافكار التى أسلفنا عرضها هنا هو أن نبين أن المدخل الانتروبولوجى

للتاريخ يمثل مسألة ذات أهمية كبيرة، ولكي نتبع هذا المدخل يعنى الدخول فى منظورات جديدة للمعارف الخاصة بالماضى. ولكي نقدم التحليل الاجتماعى النفسى معناه اعادة صياغة كل مجالات البحث التاريخى. فلا بد لنا أن ندخل معايير جديدة فى البحث، ولا بد أيضاً من اعادة التفكير فى المعارف المكتسبة. وليست المسألة مجرد إضافة ملاحق على البنية القائمة لعلم التاريخ، ولكن إقامة كل البنيان من أساسه. ولقد بدت المحاور التى ظهرت أخيراً قليلة الأهمية فى البحث التاريخى الذى اكتسب اليوم وسائل رئيسية جديدة يستخدمها لفهم التاريخ. كما أصبحت الأمور التى كانت مبعدة فى الماضى من الأمور المحورية اليوم. فدراسة العقلية والحياة الروحية - التى تنعكس صورتها فى الإبداعات المنطقية والتى تعتبر إبداعات عقلية، أو فى الصور الغائمة وانعكاسات اللاوعى - التى فرضت كثير من المشكلات نفسها على ميدان بحث المؤرخين.

هذا، وتعتبر نظرة أى مجتمع بشرى معين للعالم، على ما فيها من اختلافات طبيعية تترتب على الاختلافات بين الفئات والطبقات الاجتماعية، مكوناً رئيسياً فى أى نظام اجتماعى فيتحول أى دافع للشخص فى سلوكه مع أقرانه فى أنشطتهم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وأنشطتهم الإبداعية مما يتأتى عن طريق الوعى، يتحول ويكتسب صبغة معينة. وهنا أود أن أؤكد مرة أخرى على أن المذاهب والنظريات التى لم يتم صياغتها صياغة واضحة لم تلق جميعها اهتماماً عن طريق الفكر، إذ أن هناك طبقة تحتية راسخة وثابتة تتكون من العادات والافكار والمواظف التى لم يتم تشكيلها أو تكتمل صياغتها بعد تختفى وراء الادراكات العقلانية والأمور التى اكتملت صياغتها. ولقد اعتاد المؤرخون أن يقوموا بدراسة الفكر النسقى لقادة الفكر بينما ظل وعى سائر الطبقات التى يتكون منها غالبية الشعب خارجاً عن نطاق اهتماماتهم. ولكن الوعى الاجتماعى لرجل الشارع أخذ اليوم يدخل فى اطار منظوراتهم.

أما بالنسبة للمصادر، فإن المنهج التاريخى الانثروبولوجى يقوم حالياً باعادة تقويم عميق لمعنى الفئات المتعددة لهذه المصادر، ويبدى اهتماماً جديداً بالآثار التى كانت مهملة حتى وقت قريب. فمثلاً فى دراسة السيكلولوجية الدينية للأوروبيين فى العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة، يجب أن يوجه اهتمام خاص لكل من البحوث اللاهوتية والوثائق الرسمية للكنيسة، وللرسائل التى كان يوجهها قسس الابرشيات لاتباعهم، بناء على مبدأ النقدية المرتدة التى تعكس آراء واتجاهات هؤلاء الرعايا. كما أن نوع الكتابات الهابطة التى لم يكن مؤرخو الأدب يعيرونها اهتماماً أصبحت بدورها موضع اهتمام كبير لدى مؤرخى الفكر، لأن هذا النوع من الكتابة بالذات هى التى تكشف ولو بطريق غير مباشر عن عناصر معينة فى الدين الشعبى ونظرة الفئات الغير المتعلمة من الشعب للعالم. ففى دراسة الوثائق الكنسية حول الافكار المتعلقة بالشياطين، يتحول اهتمام الدراسة من

الافكار الشيطانية والاعتقاد فى تأثير السحرة الذى كانت أوروبا تعرفه خلال القرنين الخامس والسادس عشر، إلى ملفات القضاء، وملفات القضايا الدقيقة، التى تعكس مصائر ومآسى بشرية حقيقية، وبهذا التحول عرفنا العوامل المهمة فى المشكلة واكتشفنا عناصر محددة من الثقافة الشعبية فى فترة التحول إلى الحداثة.

ولم يكن تعديل مناهج البحث بأقل أهمية من ذلك. فلم يعد المؤرخون يشقون فى الشهادات المباشرة لجماهير العصر الذى يدرسونه، والتى كان يغلب عليها الجانب الشخصى والافتراضى، بل يفضلون الشهادات غير المباشرة، والتقديرات الداخلية، والآراء والروايات اللاإرادية، ويفضلون أن يكون ذلك من خلال مستوى المضمون وليس مستوى التعبير. ويهتم مؤرخ الفكر خاصة بالأحوال التى تتخلل فيها الثقافة التى يتناولها بالدراسة عن أسرارها التى لم تكن على وعى بها. ولنقتبس هنا كلمات باختين "عن طريق الثقافة الاجنبية نطرح أسئلة جديدة ربما لم تطرحها لنفسها ... ونجيبنا الثقافة الاجنبية بالكشف عن عواملها الجديدة وأعماق معانيها ومقاصدها" (٨).

أصبح هذا المنهج الذى يتوغل فى "اللاوعى" الخاص بثقافة معينة من المناهج المثمرة. إذ أمكننا التعرف على صور الطفولة والموت، والفضاء كما كان يدركها انسان العصور الوسطى، وأمكننا أيضاً التعرف على التناقضات فى عقلية العصور الوسطى التى توضح لنا مفاهيم تلك العصور عن الزمن والخلود وعدم احساس اللاوعى الجماعى، والروابط بين الدين والمعتقدات الوثنية (٩). فالاساليب الجديدة التى اتبعت فى دراسة المصادر المعروفة أثبتت أن هذه المصادر لا تنتهى ابداً، فكل شئ فى الحقيقة يعتمد على فن المؤرخ الذى يتولى الاستقصاء وقدراته ومواهبه.

ويكفى فى مجال الاشكاليات الجديدة إحياء الدين الشعبى وليس الرسمى. فلقد كانت مسيحية "الأغلبية الصامتة" مختلفة تماماً عن مسيحية "اللاهوتيين" والهيئات الاسقفية العليا، حيث كانت المعتقدات الغيبية والممارسات لدى كل منهم مختلفة تماماً، ولم تعد اليوم بحاجة إلى التمسك بالخرافة التى ترى أن السلوك الدينى للصفوة ومفهومهم عن العالم هو الذى يجعلنا نحكم على مسيحية رجال الدين على علاقتها. ولكننا بدأنا ننظر إلى العامة والجماهير غير المتعلمة فى ضوء "الدين البديل". فبعبون جديدة ندرس مشكلة العلاقة بين ثقافة الصفوة وثقافة الجماهير الجاهلة. فإذا كان مؤرخو الصفوة يرون أساساً أن الأنماط الثقافية التى تظهر فى أوساط الطبقات الاجتماعية العليا تنتشر إلى الطبقات الاجتماعية الواسعة، فإن مؤرخي الفكر يجدون أنفسهم مضطرين إلى تغيير زاوية تفكيرهم

(٨) Bakhtin، المرجع السابق، ص ٣٣٥.

(٩) A. I. gourevitch, Problemes de la culture populaire du Moyen Age, انظر

Moscow, 1981.

تغييراً كاملاً، فهم بالتالى يعترفون بتأثير الحاجات الدينية والثقافية للجماهير على الديانة الرسمية للكنيسة.

وكان تاريخ الفكر الاجتماعى يتكون تقليدياً من تحليل آراء المفكرين وأصحاب النظريات للتوصل إلى تحديد الارتباط بين الأفكار التى رسخت فى مختلف العصور وتطور هذه الأفكار. ويتجه التاريخ النفسى اليوم نحو "التاريخ الاجتماعى للأفكار"، أى نحو تحول الأفكار التى ظهرت نتيجة التغلغل فى أوساط اجتماعية معينة. فكيف تستقبل مثل هذه الأوساط الأفكار الفلسفية؟ تصبح الفكرة قوة مادية اذا وصلت إلى الجماهير العريضة. ولكن ما هى آلية التغلغل فى عقول الناس، وكيف يتمسكون بها؟ وما الذى يؤثر على الفكرة فى معرض انتشارها بين الجماهير؟ فلا يقتصر امر الافكار على افشائها بل انها معرضة أيضاً للتغيرات التى تطرأ عليها والمضمون الجديد لها، فإذا ما فهمنا مسيحية العصور الوسطى، نجد أنها ليست مجرد مجموعة من المعتقدات والنصوص والشعائر الموروثة عن الازمنة الماضية، بل إنها المضمون الشامل للحياة الروحية عند الناس، وهى مختلفة تماماً عن المذاهب المعمدانية الأصلية أو اللاهوت الرسمى. ويستمر تطور المذهب عن طريق لمسات بسيطة تعتمد على طبيعة العصر والوسط الاجتماعى الذى انتشرت فيه متطلبات ومستويات فهم تلك الأوساط لها. ويجب علينا أن ندرك أن دراسة التاريخ الحقيقى لمسيحية الحياة العاطفية والفكرية لعامة طبقات الشعوب الأوروبية فى العصور الوسطى، تعتبر موضوع دراسة لمؤرخى المستقبل الذين تكون فكرهم بالفعل.

هذا هو مصير كل الأفكار التى نتجاوز حدود الدوائر الضيقة للمفكرين والمعلقين. فما زال تطور "التاريخ الاجتماعى للأفكار" محدوداً للغاية، ولكنه موضع اهتمام كبير من وجهة نظر تاريخ الرأى العام وايدىولوجيات الحياة اليومية، وكذلك من وجهة نظر سلوك الفئات الاجتماعية التى يتعدل بعضها نتيجة لتلك الأفكار. وتسهل الانثروبولوجيا التاريخية التوصل إلى بعض العوامل الفكرية، ويمكن القول بأنها تضع تحت الاختيار البنيان الفكرى، وثمار خيالات المنظرين عن طريق طرح التساؤل عن دوام قيمتها وكفاءتها الاجتماعية. ومن هنا أصبح تاريخ الفكر الاجتماعى جزءاً من التاريخ الاجتماعى. وأصبحت النظرية والتطبيق بذلك امراً واحداً.

وأخيراً، لم تكن الحاجة إلى الدراسة الرابطة بين العلوم أو المتعددة المحاور العلمية فى يوم من الأيام أكثر أهمية منها فى عصرنا هذا، وهو ما يمكن به تناول اشكاليات الأنثروبولوجيا التاريخية، ومهما كان شكل العمل فإن الملكية، والحياة الفنية، أو الفاعلية والاسس البيئية والاحيائية للوجود، والبقاء أو التنوير الدينى أو احوال المشاعر النفسى، أو غيرها من عوامل الوجود الانسانى، لا يمكن أن تتخطاه اتجاهات الانثروبولوجيا التاريخية أو تقصر عن دراسته. ولهذا السبب يتعاون التاريخ مع اللغويات والجغرافيا، وعلم الاحياء وعلم الاجتماع، وتاريخ العلم والتكنولوجيا، وتاريخ القانون، وعلم النفس.

واسهامات علم النفس بالذات لها جاذبيتها الخاصة، ولكن لا يسهل تحقيق ذلك، ويحتاج الأمر إلى مزيد من التفصيل فى الأساسيات النظرية.

ونحن اليوم نواجه موقفا فيه تضارب على أعلى مستوى. فمن جهة يصعب بل يستحيل أن يصبح الانسان مؤرخا قادرا على الوفاء بمتطلبات الاثروبولوجيا التاريخية. ومن جهة اخرى لا يستطيع المؤرخ الحديث إلا أن يكون مؤرخا للثقافة والفكر. فلا بد له أن يداوم على تحديث المعلومات لأقصى حد ممكن. أما إذا حدد نفسه فى الاطار التقليدى لمهنة المؤرخ، فان ذلك يؤدى إلى اتهامه بضيق الافق، وعدم ادراك المعارف الجديدة تماما كعجزه عن وضع أى مشكلة علمية حديثة فى صورتها المناسبة. وفى هذا المجال من مجالات الدراسات الانسانية، نحن ندرك تماما أن النظام الشكلى للمؤرخ الذى أتاه متواترا من الأزمنة السابقة قد عفا عليه الزمان، فان مثل هذا المنهج لا يعلم المؤرخون كيف يوسعون افقهم ولا يمنحهم الشجاعة على التصدى للبحوث.

ولو سمح لى بالتعبير عن منظور تأملى هنا لقلت ان علم تاريخ المستقبل سوف يصبح أولا وقبل كل شئ معرفة سيكولوجية وتوجها ثقافيا. وتنبنى هذه الفكرة على دراسة أحدث الاتجاهات والتيارات المأمولة فى مجال تدوين التاريخ. وليس من شك فى أن البحث سوف يستمر ويتواصل، وسوف يكون أولا وقبل كل شئ مؤسسا على النظرية. وسوف يصبح التاريخ بحق علما للانسان.

هرقل والانتقال من الطبيعة إلى الحضارة فى كتاب. ج. فيكو "العلم الجديد". *

جوليانا ميويتشو Giuliana Miuccio

الأساطير القديمة هى روايات تاريخية:

فى محاولة لتفسير الاساطير القديمة بطريقة عقلية، يدعى فيكو أن الفرد لابد وان يتظاهر بأنه لا يملك أى نوع من المعرفة المكتسبة. ولما كانت الاساطير myths ليست بخرافات fables ولكنها روايات تفسير بدايات التاريخ المدنى فقد توقع أن تقوم العقول البدائية - والتى تقارن فى هذا الصدد عقول الأطفال بسرد تلك الأساطير. لقد اخفق المفكرون المحدثون بحقولهم المتحدنة - والذين أسهموا فى تلك الروايات. فى أن يبحثوا بين ثنايا تلك الروايات بنية العالم البدائى، والشعرى الذى كانوا يصفونه^(١).

يرى فيكو أن الأسطورة القديمة هى بمثابة سرد حقيقى وليست شيئاً مجازياً بل وتعتبر أيضاً تاريخاً بدائياً، وبالتالي لا يعتبر هرقل مجرد فكرة خيالية كانت تعنى بابرار بداية العمل الانسانى وتأسيس أمة، بل يعتبر هو الانسان الأول فى التاريخ الذى قام بحوث التربة لأول مرة، وقام بالاستقرار فى مكان واحد لأول مرة، وبدأ بتكوين الاسرة الأولى كشكل اول من اشكال المجتمع المنظم.

الانسان البدائى يظهر هرقل كشخصية شعرية، تلك الشخصية التى كانت ملزمة لتمثيل بطريقة حية رائحة مظاهر انتقاله "Corso" من الطبيعة إلى الحضارة مستخدماً فى هذا اللغة التى كانت متاحة له وهى لغة يمكن وصفها بأنها لغة حسية مادية.

علاوة على هذا يوجد العديد من شخصيات هرقل^(٢) فى الميثولوجيا لأنه قد أتى وقت فى اجزاء متعددة من العالم القديم اجبرت فيه الرهبة من العناصر الطبيعية الانسان إلى ترك الغايه وراءه وأن يلجأ إلى حمايه نفسه ورفيقته الأثنى فى كهف، وأن يعمل أيضاً

(١) كل المراجع - إذا لم يكن قد سبق الإشارة إليها - مخصصة لاجزاء كتاب فيكو "العلم الجديد" ترجمة منقحة للطبعة الثالثة ١٧٤٤ ترجمة توماس جودارد بيرجن، وماكس هارولد فينش. ايثاكا، نيويورك، طبعة جامعة كورنيل ١٩٦٨.

١ - فى الواقع أنه ليس فى مقدورنا أن نتتبع مجال الخيال العريض لهؤلاء القدماء، الذين لم تكن عقولهم مجردة، مصلقة، أو لم تكن تعضى عليها الصفة الروحية، وذلك يرجع لانغماسهم فى الاحاسيس والمواطف، هذا بالإضافة إلى استغراقهم فى نطاق الجسد.

٢ - ولقد كان فارو Varro قادراً على سرد ما يقرب من أربعين شخصية لهرقل فى الروايات القديمة... (٧٦١).

على ايجاد وسيلة لتوفير الطعام لا تعتمد بقدر كبير على الصدفة.

الفيرو وشخصية هرقل التهكمية

يعد هرقل - والذي يعنى اسمه مجد هيرا Hera - بمثابة شخصية انسانية وليست لاهوتية. ويعتبر وحده من بين الالهة الاغريقية من بدأ كبطل ثم ارتقى عند موته لمكانة إله فى الأولب. وتمثل طبيعته شبه الإلهية المبهمة (حيث أنه ولد من علاقة غير مشروعة بين الاله جوبيتر ومخلوقة من بنى البشر) عنصر مفارقة ironic فى حياته الانسانية، والتي أدت إلى التعظيم التهكمى لعبادته وأدت أيضاً إلى تخليده.

وعن ذلك الغموض كتب ج. أس. كيرك فى مولفه طبيعة الاساطير الاغريقية قائلاً :
"ان ايجاد نوع من الاتساق الاساسى فى شخصية هرقل شيء لم يتفق للقديماء الحصول عليه"^(٣) ويستطرد كيرك قائلاً : "ان هذا يرجع إلى انهماك الاغريق فى التناقضات بين كل من الطبيعة والحضارة"^(٤).

ويقوم فيكو بطريقة ما بتفسير تلك التناقضات وذلك عن طريق تمييز سمة طبيعية أو حقيقية من شخصية البطل الحضارى، ويعتبر هذا الموضوع بمثابة انعكاس للحقيقة على فيرو Vero وهذا نتيجة لتعديل من الانماط البدائية الشعرية إلى نوع من التفكير المجرد متبعاً فى هذا التحول من عصر الأبطال إلى عصر الانسان.

ولهذا يناقش فيكو مسألة وفاة هرقل بشئ من الابهاز وذلك حيث أنه يعتقد ان الانسان الطبيعى Vero الذى قام بحراثة التربة لابد وأن تنتهى حياته بوقاة طبيعية، بينما يعتبر الموت التهكمى للبطل. والذي كان يتحتم ان تتناثر اشلاؤه عن طريق النار وذلك كى تظل اجزاؤه الخالدة حرة طليقة حتى يمكنها الارتقاء إلى السماء - بمثابة تحليل تهكمى لما يسمى سرد حقيقى والتي تعنى عمل العقول المثقفة"^(٥).

تاريخ دنيوى وتاريخ مقدس

لقد امتلك فيكو تاريخاً يعتبر بمثابة "علماً جديداً" يستهل بنوع من الاهتمام للميثولوجيا وذلك بسبب أن الاساطير كانت القصص الأولى للشعوب المتحضرة"^(٦). ويذكر فيكو هنا "الامم القبلية gentile nations وذلك حيث أنه يعتقد أن التاريخ الانسانى ينطوى على نوعين من التطورات التى يسير كلاهما جنباً إلى جنب. احدهما يمثل الشعب

(٣) ج. أس. كيرك : طبيعة الاساطير الاغريقية، نيويورك، كتب بنجوين ١٩٧٤ ص ٢٠٣.

(٤) المرجع السابق ص ٢٠٧.

(٥) فى الواقع لم يبدأ التهكم حتى عصر التفكير وذلك حيث أنه يعد بمثابة تعديل للزيف عن طريق صياغة فكرة ما تحمل قناع الحقيقة.

(٦) (331 ر 51).

العبرى، الذى يوجد اصله فى الكتاب المقدس، أما الآخر فهو تاريخ الأمم القبلية التى يحكى عنها فى أعمال هومر وقانون الأثنى عشرة مائدة. إن الشعب العبرى - الذى عاش معزولاً غافلاً عن وجود كائنات انسانية أخرى - كان لديه مساعدات خارقة للعادة من الاله الحقيقى، بينما تلبقت الامم البدائية بمساعدات عادية من العناية الالهية، وهنا يظهر التمييز بين التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوى.

وكما يتطلب العلم الحقيقى نوعاً من الفهم لمبادئه، فإن التاريخ الدنيوى - وليس التاريخ المقدس - هو الذى يمثل الموضوع الخاص لكتاب "العلم الجديد".

لقد كان الانسان البدائى المتوحش قادراً على فهم الاله جويتر وذلك لأنه خلقه مزوداً بنوع من المشاعر القوية جداً ذات الخيال الواسع الرحب. لذلك فإن الانسان يعتبر قادراً على فهم تاريخ الامم القبلية وذلك لأنه هو المبتكر لمثل ذلك التاريخ. ومن الناحية الاخرى فإن الانسان ليس بمقدوره فهم vero Dio حيث أنه لم يصرفه، اذن فإن الاله يبقى بعيداً عن متناول الفهم والادراك الانسانى وذلك يرجع لطبيعة الاله التى تفوق الانسانية ويرجع أيضاً لجوهره الخارق للطبيعة.

"الانسان البدائى Bestioni والاله جويتر"

يرى ثيوكو أن نشأة الميثولوجيا تعود إلى بلاد اليونان حيث تم سرد الحرافات التى كانت تدور فى البداية عن عمالقة متوحشين جاؤوا الغابات بعد الفيضان العظيم، ويوضح فيكو قائلاً أن هذه المخلوقات البدائية - التى نشأت نتيجة علاقة غير شرعية - كانت تتخلى عنهم أمهاتهم الضارية بمجرد أن يتم فطامهم، كما انهم تركوا ليتمرغوا فى أوساخهم، كما أن أجسادهم تشبعت بالاملاح النيترية مما جعلهم اكثر قوة واكثر نشاطاً. وترجع القوة الضارية لتلك المخلوقات إلى توغلمهم المستمر فى الغابة الكثيفة. "ومن هؤلاء البشر القدماء ومن تلك المخلوقات التى توصف بأنها فظيعة غريبة، ومتبلدة حسياً، استهل جميع الفلاسفة وعلماء الفيلولوجيا ابحاثهم التى تدور عن حكمة الشعوب القديمة والتى تنبثق من العمالقة...." (٧١).

ويقترض ثيوكو أنه عندما جفت الأرض تماماً من رطوبة الفيضان فإن الارض قامت بعد ذلك بقذف اشياء جافة اشتعلت فى الهواء محدثة ما يسمى بالبرق، ان تلك المخلوقات البدائية التى نفست عن عواطفها الضارية عن طريق الصياح والتذمر قد صورت لها نفسها أن السماء تبدو كشئ رطب عريض، وقاموا بمناجاة الاله جويتر الذى حاول عن طريق قذف صواعقه وضحيح الرعد أن يخبرهم بشئ ما. ولقد فرض شعور تلك المخلوقات بالرهبة من العناصر الطبيعية - وهذا يمثل احساسهم الدينى - عليهم عادة الاختفاء والاستقرار فى

مكان واحد. ونتيجة للخوف من الرعد، تولد مفهوم الاله والاخلاق فى عقل الانسان البدائى الذى اختبأ فى كهف مع امرأة واحدة فقط مكوناً بهذا نواة الأسرة الأولى. ولقد بدأت الفضيلة الاخلاقية كما اطلق عليها مؤخراً بنوع من الجهد. Conato.

لقد بدأت فضيلة الروح مع ذلك الجهد تفصح عن نفسها بين المخلوقات البدائية كاحبة فى هذا جماع إشباع غريزتها الشهوانية على مرأى من السماء، تلك الاسماء التى كان ينتابها منها فزع قاتل. ولهذا فقد حدث أن قام كل واحد منهم بأخذ امرأة واحدة داخل كهفه ويبقيها معه هناك فى نوع من الرفقة الابدية أثناء فترة حياتهم. وهكذا تحقق الحب الانسانى فى الخفاء، بنوع من الحياء وبدأت تلك المخلوقات البدائية تشعر بهذا الاحساس من الخجل، ذلك الاحساس الذى وصفه سقراط بأنه سمة الفضيلة^(٨).

ولقد مثل هذا الامر نشأة الزواج الذى تحقق فى ظل الخوف من القوى اللاهوتية. ولقد ساعدت عفة الوحدة الجسدية على انبثاق احتفال مهيب برعاية الاله جوبيتر التى تظهر من خلال القذائف الرعدية. وهكذا ولد هرقل من الاله جوبيتر ليكون هو مؤسس المجتمعات البدائية، ومجسداً فى شخصيته صورة الانسان الحكيم، العادل، المعتدل الذى يتميز بالقوة والكدر والشهامة وذلك حيث ان شخصيته تنطوى على نوع من التقوى، هذا علاوة على أنه كان يأخذ المشورة من رعاية الاله، وفى الواقع أن امر اكتساب التقوى واخذ المشورة من رعاية الاله قد بات ممكناً فقط عندما كان لفزع الانسان البدائى من العناصر الطبيعية أثره فى جعل الانسان يخشى الإله:- لقد كان الاحساس الدينى فى كل الأمم القبلية بمثابة التأثير الحضارى الأول.

ايجاد هرقل الطبيعى Vero

لقد كان الانسان الحكيم Sapienti الأول للعالم الإغريقى يتمثل فى الشعراء اللاهوتيين الذين ازدهروا قبل شعراء البطولة، ولما كان الاله جوبيتر هو والد هرقل، فكان هذا بالطبع يشير إلى أن الأمم القبلية لا يمكن تأسيسها بدون الدين، كما أنه لا يمكن لها أن تزدهر دون وجود نوع من البسالة^(٩)، لهذا تمثل اسطورة هرقل بالنسبة "لفيكو" طرازاً مفيداً للدور الذى يلعبه البطل فى العملية التى عن طريقها تم جلب كل من العنف والضارى من ولاياتهم الخارجة على القانون، تلك العملية أيضاً التى عن طريقها تم تأسيس الأمم وسط هؤلاء الاشخاص^(١٠). وفيما يلى سرد لبعض الأمثلة عن كيفية تحليل

(٨) 504

(٩) 198 و 199

فيكون لعناصر اسطورة هرقل كى يقتبس منها ما يسمى السرد الحقيقى الذى يحجب اللغة التهامية لتلك الاسطورة.

أ - لقد كانت مهمة هرقل العظمى تتبلور فى قتل الاسد Nemean، إن التلخيص التالى لتلك المهمة من كتاب "الاساطير الاغريقية"^(١١) لروبرت جرافيس سوف يكون مفيداً بالطبع لتقييم مدى براعة تحليل فيكو،

"لقد ذهب هرقل إلى جبل تريوس Tretus ولمع فى الحال الأسد يعود إلى عرينه ملوثاً بالدماء على اثر ما قام به من ذبح فى ذلك اليوم. وقد أطلق هرقل مجموعة من السهام، ولكنها ارتدت عن جلد الحيوان دون أن تحدث ضرراً به، وقام الاسد بمسح مكان الضربة وقد بدا عليه أنه متثابراً. ثم بعد ذلك استخدم هرقل سيفه المنحنى بالرغم من انه مصنوع من الرصاص، وأخيراً دفع هرقل مضربه ووجه ضربة إلى الاسد الذى دخل كهفه ذو المدخلين هائلاً رأسه ليس من اثر الألم ولكن نتيجة الصوت المدوى الذى يرن فى اذنيه. حينئذ قام هرقل - والذى بدا عليه الاسى نتيجة تحطيم مضربه - بتطويق احد مداخل الكهف بالشباك ودخل الكهف من المدخل الآخر. واصبح هرقل مدركاً الآن عدم تأثير كل الاسلحة فى هذا الحيوان، لهذا بدأ يتصارع معه. ولقد وجد هرقل ان هذا الأسد قد عض احداً أصابعه. ولكنه أمسك رأسه فى وضع يائس - قام هرقل بالضغط عليه بشدة وخنقه حتى الموت، وحمل هرقل الجثة على كتفيه وأخذها إلى "موكنباي". ولقد اخذت الحيرة هرقل لبرهة من الوقت: كيف يتسنى له أن يسلم الأسد وظل هكذا حتى واتته الفكرة - عن طريق الوحي الدينى - باستخدام اصابعه الحادة كالموس، وارتدى فى الحال جلد هذا الحيوان الحصين كنوع من الدرع وارتدى ايضاً رأسه كخوذة".

ويرى فيكو أن الأسد فى الرد الحقيقى لا بد انه يمثل صورة للتربة وللصورة للكفاح. ويتصائل تماماً كل جزء من تلك المهمة الأسطورية مع المراحل العديدة للعمل الشاق فى التربة الصلبة لأول مرة لتجفيفها من أجل الزراعة. ان الأسد فى صورته المشبعة بالدماء يوم الذبح يمثل المحاولات السابقة المحققة التى قام بها البشر الآخرون، ويرمز ارتداد السهام

(١١). روبرت جرافيس : الاساطير الاغريقية، نيويورك، كتب بنجوين ١٩٥٥ المجلد الثانى ص ١٠٤ -

وانثناء السيف وتحطيم مضرب هرقل القوي إلى فشل البطل في التغلغل في التربة الصخرية، كما أن دخوله لكهف الأسد عن طريق مدخل آخر مختلف يمثل تحركه إلى أرض أكثر نعومة، تلك الأرض التي يكون فيها النضال مثمراً دون أى صراع ودون أى ألم جسدى ويتوج في نهاية الانتصار بزراعة الأرض.

كما ان الجنة هنا تعنى تحمل الحيوانات السابقة في الارض ثم تذليلها الآن كي تحمل سنابل القمح، كما أن الصعوبة الموجودة في جلد الاسد قتل المجهود الموجه لاكتشاف أفضلية قطع وحصد الحبوب. وتمثل حصانة جلد ذلك الحيوان الاعتماد على الزراعة كوسيلة تضمن امداد الغذاء، تلك الوسيلة التي تبدو أكثر تنظيماً ومواكبة للحضارة أكثر من طريقة الصيد. وكما كانت محاولة إيجاد الغذاء في سابق العهد أمراً متروكاً للصدفة، فإن الابطال الآن قد استقروا في مكان واحد مع زيادة وغو الاسر، ولاطعامهم قد ارغموا على ازالة الغابات وخلق حقول جديدة لزراعة الحبوب. وقد تم هذا وفقاً لتعاليم عقيدتهم التي علمتهم إشعال نار في الغابات المحيطة باراضيهم وذلك كي يتسنى لهم امتلاك مشهد للسماء الواسعة والتي تأتى منها عناية الآلهة.

ب - وقد اختلف كتاب الاساطير التقليديين امثال : هزيود، وپوسينياس وبوريديس وأبولودورس، وسيرفوس Servius بشأن تحليلاتهم للمهمة الثانية التي انجزها هرقل والتي تتلخص في قتل افعى ليرنا. فيرى البعض ان هذه الافعى ربما كانت عبارة عن حية مائية سامة ضخمة "والتي ربما تؤدي رائحة الطريق الذي تسلكه إلى تدمير الحياة"، ويعتقد الآخرون أن هذه الافعى تمثل مصدر الانهار تحت الارض التي اعتادت الانفجار ومن ثم تغمر مياهها الارض. ولم يكد هرقل يقطع احد رؤوس تلك الافعى حتى ظهر بدلاً منها رأسين أو ثلاثة أخرى، ولم يكن هرقل يعوق سريان واحد من هذه الانهار الا وتفجرت المياه من مكان آخر، ولقد نجح هرقل بالفعل في الرواية الأولى في قتل الافعى، وذلك عن طريق حرق جذر كل رأس من رؤوس تلك الحية بالنار بمجرد اقتلعه. وفي الرواية الثانية استعمل هرقل أولاً النار لتجفيف كل الأرض ثم قام حينئذ بخلق القنوات^(١٢).

ومن ناحية أخرى توصف الافعى، كما في السرد الحقيقي لثيكو بأنها سوداء (حريق فوق الأرض)، وخضراء (الاوراق) وذهبية (الحبوب الناضجة)، وهذه هي الالوان الثلاثة لجلد الافعى الذي ينسلخ تماماً ويستبدل بآخر عندما يتقدم بها العمر. وهكذا تمثل الأفعى الشئ التالي بعد قتل هرقل للأسد الا وهو الأرض القابلة للزراعة أو المزروعة الآن.

ج - وقد تمثلت المهمة الحادية عشرة لهرقل في احضار التفاحات الذهبية من الشجرة التي يحرسها تتين ذو نفس نارى مشتعل في حديقة نبات ربة السماء Hesperides لهيرا

(١٢) المرجع السابق ص ١٠٨ - ١٠٩.

المقدسة. ان تلك الاسطورة تعتبر بالنسبة لفيكو استعارة عظيمة لمحصول الحبوب ذى السنابل الذهبية والذي يستمتع حرارة الأرض (الاسد) وزراعة الارض (الافعى) ، وترمز تلك القصص الثلاث المختلفة المنبثقة من أجزاء مختلفة من بلاد اليونان إلى نفس الجوهر، فالتنين العظيم يمثل الارض ذاتها التى تكسوها قشور واشواك، كما أنه له أجنحة (حيث أن الارض تنتمى إلى الابطال) كما أنه دائماً يقظ (مكتمل النضج تماماً).

د - العقدة الهرقلية : تهدف الثلاث مهام التى سبق تفسيرها فى الواقع إلى إبراز "مجد هيرا" كبطل فاضل رأى انه يتمتع بشهرة واسعة الانتشار من أجل خدماته التى يؤديها للجنس البشرى ، وذلك تقديراً لمجهوده فى تذليل الارض لاحتياجات الانسان. وتوضح العقدة الهرقلية nodo erculeo الشهيرة - وذلك طبقاً لفيكو - الدور الذى قام به هرقل فى ادراك الشكل الثانى للمجتمع - بعد الزواج - الا وهو الحكومة المدنية. فى الزواج تعمل الصداقة الحقيقية الطبيعية على ربط الزوج والزوجة معاً للمشاركة فى المنافع الثلاث النهائية: الشريفة، المفيدة، والمتعة، وينساق الناس إلى الزواج عن طريق كل من الدين (الواقع الدينى) والغريزة الطبيعية التى تعنى ببقاء الجنس البشرى. ولقد تضمن الشكل الثانى للمجتمع بالإضافة إلى الاسرة، لاجئين التمسوا المأوى والملاذ من مصاعب الغابات والتى لم تعد لها حاجة. ولقد استقبل الأبطال العائلة فى ظل نوع من القانون العادل للحماية، وذلك مقابل المهام التى كان يطليها الابطال، ومن هنا كان خلق هرقل للشكل الأول للحكومة المدنية، الكومنولث الأستقراطى.

لذلك فإن العقدة الهرقلية تتمثل فى التعهد الذى بمقتضاه أصبح المستأجرين بمثابة مقيدين مرتبطين بالارض التى قاموا بزراعتها للنبلاء. وقُتل شخصية هرقل الفرنسية "والذى نجح فى أسر أعداد كبيرة من البشر عن طريق النغمات الشعرية الرائعة التى كان ينطق بها، وساقهم إلى المكان الذى يرغب فيه"، مقدماً صورة البطل الذى من اجله قام المقيدون nexi بزراعة الارض وكانوا يقاسمون العمل فقط وليس انتصاراته أو مجده. لهذا لم يستحسن فيكو الاعتقاد السائد بأن الشكل الأول للمجتمع كان ذا طابع ملكى. كما أنه أشار أيضاً إلى أن الحديث الرائع - كما قام بتفسيره المفكرين المحدثين - الذى كان ينطق به هرقل لم يكن مقنعاً فى شئ وذلك حيث أن البشر القدماء كانوا يتفوهون باصوات فظة فقط. بالإضافة إلى ان الحبوب كانت تمثل فى الواقع الشئ الذهبى الأول فى العالم "حيث أنه فى ذلك الوقت لم يكن هناك أى انتباه للذهب المعدنى كما أن البشر القدماء لم يعرفوا طريقة استخراجها بالمواد الخام ولم يذكروا شيئاً عن لمعانه أو صقله" (١٣). ويمكن وصف هؤلاء البشر الذين لم يصنفوا تحت طبقة النبلاء أو المقيدون بأنهم "اناس

تعساء أو بأنهم اشخاص مشردين ليس لديهم الوازع الدينى، ويمكن اعتبارهم أناس من حيث المظهر، ولكنهم مجرد حيوانات فى عاداتهم" ولهذا فقد نظر إليهم على أنهم اعداء أو اشخاص غرباء لا بد من طردهم أو على الأقل تجنبهم. ولقد حلل فيكو كلا من العمليات المتنوعة لقتل الحيوانات الهائلة والتي تمهد بها هرقل ومهمته الخامسة - والتي تتبلور فى تطهير حظيرة اجوياس Augeias (ملك إليس) - على اساس أنها مجرد تفسيرات لذلك العرف البدائى والذي وضع البطل مؤخراً نهاية له وذلك بانجازه لمهمته العاشرة والتي تتمثل فى قتل ماشية جريون Geryon. ولقد قام هرقل - وذلك احياء لذكرى مآثره النبيلة - بتشييد مدينة والتي ينظر إليها فيكو على أنها التكية الأولى للغرباء.

هـ - شهرة هرقل: ويخوض فيكو فى تفسير انتشار الاساطير الاغريقية إلى البلاد الاخرى مفترضاً أن الاغريق رجال مغرورين، قد بدأوا بالسفر حول العالم وعملوا على التعريف بانجازاتهم ببطالهم بصورة واسعة الانتشار. ولقد لاحظ الاغريق فى الاقطار الاجنبية وجود نموذج لمؤسس الدولة، وقد قاموا بوضعه فى منزلة تلى بطلهم وذلك كى يتسنى لهم اكتساب كثير من المجد لبلادهم. وهذا بالطبع يعلل الكثرة التى توجد عليها شخصيات هرقل فى الاساطير القديمة. ويرى فيكو أن الرومان قد اقتبسوا اسم هرقل وذلك عندما بدؤوا فى التحول من الهمجية إلى التهذيب ingentilirsi، وقد سعدوا كثيراً باللغات والبضائع والطرز الاجنبية. ولهذا السبب استبدل الرومان شخصية Fidius والذي يعتبر مؤسس دولتهم الحقيقى - بشخصية هرقل.

رديكس هرقل:

تعد نظرية التطور التاريخى الدائرى، واحدة من أهم تبصرات فيكو والتي يطلق عليها اسم "الطريق والعودة corsi e ricorsi"، وتبدأ مرحلة تطور corso شعب ما بهمجية الشعور ويستتبعها عصر الآلهة ثم بعد ذلك عصر الابطال واخيراً عصر الانسان (أو ما يسمى بمرحلة التطور التام للعقل) ragione spiegata، ولما كان العقل المتطور بصورة تامة عرضة للفساد فإن الطريق أصبح ممهداً لظهور تطور جديد ricorso مصاحباً بمرحلة مشابهة تماماً للـ corso فيما عدا الصورة السيئة التى ظهرت عليها التجارب الجديدة والمحن، لأن البشر فى عصر "همجية التفكير" كانوا أقل ادمية مما عليه البشر فى عصر "همجية الشعور". ويرجع ذلك فى الواقع إلى ما كانت تبرزه "همجية الشعور" من نوع من الجور الضارى والذي استطاع الانسان أن يدافع عن نفسه ضده، أو يفر منه، أو يدخل فى حماية شخص ما، أما همجية التفكير فقد انطوت على نوع أساسى من الوحشية وهى تستهدف - وذلك تحت ستار من الكلمات الرقيقة ومشاعر الود - التأمر ضد حياة وقدر

وكان هذا امرأ حتمياً لتوقع عودة هرقل، فلما كانت طبيعة الشعور في البداية تأخذ صورة قطة ثم أصبحت محتدمة ثم معتدلة ثم رقيقة وأخيراً أصبحت فاسدة^(١٥) - فإن الشعب أصبح يقاسى نوعاً من دائرة ذات بربرية عقلية، والتي أثنائها ارغم الانسان على مجابهة محن طبيعية مادية بدائية والتي لا يهم فيها مدى الثقافة التي يتمتع بها عقله. ولقد كانت تلك الأفكار براقية وذلك لما كانت تتمتع به من مجازاة للاحداث. فنجد ان عصر التنوير لم يفكر في تحنيد العقول المثقفة، حيث أن الاستعباد الذي عمل على عودة مثل هذا النوع من همجية الشعور قد تم تفريفه لنا في قالب مسرحي. وذلك عن طريق روايات تدور عن الحياة في معسكرات العمل الاجباري ومعسكرات الاعتقال الموجودة في هذا القرن.

فنجده أن فيكتور فرانكل - أحد الرواد الفيزيائيين - والذي يمضي ثلاث سنوات في معسكر اعتقال يكتب عن استيائه من أمور الدولة، التي أرغمته في كل يوم وفي كل ساعة في التفكير في مجرد أشياء تافهة.. ماذا يوجد هناك من طعام لتناوله في الليل؟ فإذا جاءت قطعة اضافية من السجق، فهل ينبغي لي أن أستبدلها بقطعة من الخبز؛ هل يجب على أن أستبدل سيجارتي الأخيرة بقدح من الحساء؟^(١٦).

ويذكر Salzhennitsyn في كتابة يوم في حياة إيفان دينسوفيتش^{١٧} عن تشيكوف وهو سجين سياسي يمضي عشر سنوات في معسكر روس للعمل الاجباري - أنه كان يذهب للنوع في الليل وقد انتابه شعور بالسعادة، فقد كان محظوظاً اليوم. فلم يوضع في السجن. وقد استطاع بحيلته أن ينال قدحا إضافيا من الغذاء وقت الظهيرة. وقد استطاع أن يشتري بعض التبغ وأن يتغلب على هذا الاعياء^(١٧).

إن الاشخاص الذين ذكروا في تلك الروايات هم مفكرون ثم اعتقالهم في ricorso storico، والمشقة الجسدية هنا التي عليهم أن يتحملوها - شأنها في هذا شأن مهام هرقل - ليست موجهة لادراك احتمالية الحياة كمخلوقات ذات عقول متطورة بصورة تامة،

(١٤) 1106

(١٥) 242

(١٦) فيكتور فرانكل: بحث الانسان عن المعنى، نيويورك ١٩٧٧ ص ١١٦.

(١٧) Alexander Solzhenitsyn: يوم في حياة إيفان ونيسوفيتش، نيويورك دار نشر بتنام،

صفحات ٢٠٢ - ٢٠٣.

ولكنها تستهدف انجاز الشيء المضاد، هذا بالإضافة إلى ضمان تحديد قيمهم إلى ما خلقوه من قوة جسدية أياً كانت تلك القوة، ومن أجل الشعور بالسعادة فقد لجأ هؤلاء البشر إلى اشباع قدر ضئيل من احتياجاتهم. ان معسكرات العمل الاجبارى ومعسكرات الاعتقال المتضننة فى سياق افكار فيكو يمكن أن تأخذ على أنها رموز محسوسة سيئة تمثل مواهب شريرة فى المجتمعات المتقدمة والتي تترد إلى مرحلة بربرية التفكير وذلك نتيجة افتقارهم للشعور الدينى أو (التقوى)، والذي يرى فيكو انه يمثل القاعدة الاساسية لكل اشكال الحكومة وذلك حيث ان الفرد الذى ليس لديه أى احساس بالتقوى لا يمكن له أن يكون شخصاً حكيماً، ومن المعتقد أن هذه الكلمات تمثل خاتمة هذا العمل لفيكو.

"رؤية فيكو".

كيف تسنى للانسان البدائى المتوحش أن يصبح كائناً حياً؟ كيف أصبحت مخلوقات استغرقت عقولهم فى الاحاسيس وطغت عليهم العواطف وانغمسوا فى نطاق اجسادهم ان يتطوروا فى صورة بشر؟ كيف تسنى لحيوان غير اجتماعى يعيش فى الغابة أن يصبح حيواناً اجتماعياً ذا شأن ويدونه يتعذر تفسير تأسيس المدن والأمم؟ ولما كانت العودة إلى الحالة البدائية امراً محتملاً، فما هو الشيء الذى يمنع حدوث ذلك للانسان، مثلما ينطوى مفهوم العودة *ricorso*؟ وكيف نجنب الانسان البدائى الانتحار؟ وكيف كان ممكناً له الدخول فى هذا التطور *corso* والذي انتهى بوجود عدد من المؤسسات الانسانية. إن الاجابة على هذه التساؤلات التى يطرحها فيكو فى كتاب "العلم الجديد" تتلخص فى : أن الانسان البدائى فى الواقع هو نفسه الذى خلق الكائن الحى، وهكذا أصبح، واذا عاد الكائن الحى إلى البدائية مرة أخرى، فإن الانسان البدائى نفسه هو الذى سوف يجعله انساناً مرة أخرى، وذلك يرجع إلى أن تأثير مساعدة العناية الالهية امراً غير مطلق كما أنه لم يكن موجوداً على الاطلاق، بل كان غائباً حتى فى الدوافع المحدودة الغير حكيمه والحادة - تلك الدوافع التى يتم عن طريقها اثاره أفعال الانسان.

"على الرغم من أن البشر هم انفسهم الذين صنعوا هذا العالم من الامم - وقد أصبح هذا هو المبدأ الأول غير القابل للجدل لهذا العلم، ومنذ أن فقدنا الأمل فى اكتشاف علم (لهذه المسائل) بين الفلاسفة وعلماء الفيلولوجيا - إلا أن هذا قد اثبت بلاشك من عقل غير متفق، حيث أنه فى أوقات يكون متناقضاً بصورة تامة أو يكون سامياً على الاهداف الخاصة التى وضعها هؤلاء البشر. كما أن الاهداف المحدودة تساعد على خلق وسائل لخدمة

اهداف أكبر. وقد استخدم هذا العقل لحفظ الجنس البشرى على الأرض. وهكذا انغمس البشر فى غريزتهم الشهوانية وهجروا أطفالهم. ولكنهم مع هذا خلقوا الزواج ولهذا نشأت الأسرة وقام الآباء بممارسة سلطتهم الأبوية على أفراد الأسرة دون أى اعتدال وقاموا باخضاعهم للقوى المدنية، ومن هنا كانت نشأة المدن، وانتهى الأمر بتفكك الأمم ولكن الاشخاص الياقين من تلك الأمم التحمسوا الامان فى العزلة، ومن هنا ولد الانسان مرة أخرى من جديد شأنهم شأن طائر العنقاء. ولقد كان العقل هو الذى فعل كل ذلك حيث أن الناس قد فعلوا كل هذا عن طريق العقل، كما أنه لم يكن قدراً حيث انهم فعلوا هذا بالاختيار، ولم يكن هذا أيضاً بمحض الصدفة حيث قد ساعد باستمرار قيامهم بهذه الأمور حتى نهاية الوقت على تكرار ميلاد نفس الأشياء (١٨).

ويعتبر المعنى الذى يقصده فيكو هنا واضحاً بالطبع، الجهل والعقل الخادع هو الذى جعل الانسان البدائى يتخيل الاله جوبيتر، ويشعر بالرهبة عندما يسمع الرعد ويرى البرق، ولكن ماظنه الانسان البدائى عن الاله لم يكن خطأ، كما أن الاحساس الدينى الذى اكتسبه من هذا الخوف قد ساعد على خدمة غرض العناية الالهية. ويأتى بعد ذلك ادراك السمة المميزة للعصر البطولى والذى بررت فيه العناية الالهية استخدام القوة وشاورت السلطة، وبدأت تلك السلطة أولاً بالسلطة الأبوية ثم استتبعها بعد ذلك الأشياء التى كانت تمثل مستلزمات الاشكال الجديدة للسلطة فى خضم الصراع الطبقي اللازم لحفظ الاستقرار، وذلك حيث أن السمة المميزة للأقوياء ألا يدعوا الكسل يفقدهم ما اكتسبوه باليسالة. كما أن تنازلهم لايد وأن يكون من أجل الضرورة ومن أجل المنفعة قليل بقدر المستطاع ويكون تدريجياً^(١٩). وهذا أيضاً قد خدم غرض العناية الالهية. ونتيجة لهذا - كما يرى فيكو - أن كلا من إبيقورس وهوز وميكافيلى قد اخطأوا فى تصورهم أن الصدفة تعلل نشأة المؤسسات الانسانية شأنهم فى هذا شأن زينون وأسبينوزا اللذين كانا يوجهان القدر أو الحتمية.

إن الاجابة اذن على التساؤلات التى تم طرحها فى بداية هذا الجزء تتمثل فى العاطفة. ويرى فيكو أن العقل فى الديانة المسيحية الحقيقية - الذى تأثر بالنعمة الالهية فنشد نوعاً من الخير الابوى المطلق - يعمل على امداد العواطف بالدوافع المحفزة للفعل الفاضل.

(١٨) 1108

(١٩) 261

أما من الناحية الأخرى، ففي الإنسان القبلى (لذلك توجد العقائد الزائفة) قد افترض أن الخير هو مجرد شيء محدد، زائل وجسدى، والعواطف "لا بد لها أن تقود العقل صوب القيام بأفعال الفضيلة"، تلك الفضيلة التي هي بالطبع أعمال قدرت العناية الإلهية أن يتم إعلامها وتحقيقها وذلك لما تتمتع به تلك الاعمال من ضرورة ومنفعة. فعلى سبيل المثال:

ينظر التشريع للإنسان كما هو في حالته الموجود عليها وذلك كما يتسنى أن يخلق منه نوعاً من الممارسات الجيدة في المجتمعات الانسانية؛ شأنه في هذا شأن العنف والجشع والطموح - التي تمثل جميعها الثلاث رذائل لاسائدة لكل الجنس البشرى - والتي خلق فيها التشريع: الجشع، التجارة والقضاء، ومن هنا نشأت القوة والثروة وحكمة الدول، كما أنه خلق أيضاً من تلك الرذائل الثلاث - والتي تدمر بالتاكيد الاجناس البشرية على الارض - سعادة متحضرة. وتبرهن تلك الحقيقة بالطبع على وجود العناية الإلهية اللاهوتية، كما أنها تبرهن بالمثل على أنها عقل تشريعى لاهوتى، والذي خلق من رغبة الناس فقط بمصلحتهم البشرية الشخصية، في سعيهم إلى حياة، أشبه بحياة الحيرانات الضارية القفر، خلق النظم المتحضرة والتي ربما يعيش من خلالها في مجتمع انساني^(٢٠).

الخاصية الشعرية لكتاب "العالم الجديد"

ويكرر فيكون أن العلماء قد اخفقوا في تقييم الاساطير البطولية كمصادر للمعلومات التاريخية وذلك لانهم كانوا يميلون إلى نسبة خاصيتهم الشعرية للفن (مثل قوتهم الخاصة بهم) وذلك عندما ارتابوا في تأثير رصانة اللغة. "لا بد أن تأخذ المذاهب خيوطها الأولى من بداية الموضوعات التي يبحث فيها العلماء"، ولما تصعد العلم الجديد بأن يبدأ بداية موضوعية وكانت مهمته تتمثل في تحليل نشأة المؤسسات الانسانية، فأصبح هذا يحتم ضرورة تقديم مهمة العلم الجديد ليشمل خلق مؤسسات إنسانية أو يكون حافزاً عند خلق تلك المؤسسات. ومن هنا فتحتي يمكننا فهم عالم البشر القديما، فلا بد أن تستخدم الأساطير في التأثير على كينونة ذلك العالم ذاته. ان كل ما كتب عن كتاب العلم الجديد يبدو - وذلك بالمقارنة لما قاله العلماء عن أهمية ذلك الكتاب - أفضل سر محفوظ يعلل كل من

تجاهل هذا الكتاب حتى العصور الحديثة ونجاحه النهائي. ويعتبر هذا الكتاب من الناحية الأدبية قصيدة نجح فيكون بطريقة ما في تجنب أفسادها بما لديه من كم هائل من المعرفة حتى عندما كان ملزماً في كل خطوة بالاعتماد على تلك المعرفة.

"لاكتشاف الطريقة التي بها انبثق الفكر الانساني الأول في العالم القليل،
قد صادفتنا مصاعب مثيرة للغضب والتي كلفتنا بحثاً دام عشرين عاماً.
كان يتحتم علينا أن نهبط من طبيعتنا الانسانية المهذبة إلى تلك الطبيعة
اللفظة الضارية والتي لا يمكننا تصورها والتي استطعنا فهمها فقط بمشقة
بالغة (٢١)."

ومن الواضح أن فيكون قد نجح في التجرد من عقله المهذب refined وذلك كي يعي تلك الأرض المعزولة للغاية البدائية، وكي يفهم أيضاً العملاقة الموجودين فيها كما لو كان يعيش فيها. ولقد أسرت بصيرة فيكون الشعرية الاحساس الذي كان يتحتم على هؤلاء القدماء ممارسته في ايقاظ الشعور الانساني كما لو أنه يعيد تجميعه.
ويعتبر تصوير هرقل للمشهد البدائي لقذائف الرعد التي تشق عنان السماء في بداية التاريخ الانساني شيئاً رائعاً وذلك لما تثيره الصور الخيالية من جمال:

"لقد تعلم العملاقة الذين أسروا أسفل الجبال نتيجة الخوف الديني من
القذائف الرعدية كبح عاداتهم الحيوانية في التجول الضاري خلال غابة
الأرض العظيمة (٢٢)."

وقد ساعد اختيار فيكون لمفردات مثل: مخيف spaventosa، مقيد تحت الجبال incatenati per sotto i monti هذا علاوة على السجع المتمثل في تهيم متوحشه عبر الغابة العظيمة للأرض della terra ... d'andar errando da fiere على نقل شعور بالرهبة لا يمكن نسيانه على الإطلاق. إن هذا شيئاً لا يفعله سوى شاعر.
لقد كتب البروفيسور هـ. ب آدمز مشيراً إلى طول المدة التي أهمل فيها كتاب "العلم

(٢١) 338

(٢٢) لقد تعلم العملاقة الذين أسروا أسفل الجبال نتيجة الخوف الديني من القذائف الرعدية كبح عاداتهم الحيوانية في التجول الضاري خلال غابة الأرض العظيمة 504.

الجديد" (ومن المفيد أن نتذكر هنا أنه على الرغم من أن هذا الكتاب قد نشر في نابولي عام ١٧٤٤ إلا أن أول الترجمات الانجليزية لم تظهر حتى بعد الحرب العالمية الثانية) قائلاً :

"إن فيكو هو كاتب محنك شأنه في هذا شأن أى شاعر عظيم، ذلك حيث أن كتاب العلم الجديد هو قصيدة عظيمة، وإن التعويض الوحيد لكل ما حدث يتمثل في هذا الابتكار. لقد تناول فيكو السرور اللاهوتي في هذا الاطار الاخلاقي وذلك لكي يتسنى له التأمل في هذه الأفكار اللاهوتية لهذا العالم من الأتم على امتداد رقعة تلك الامم، العصور، والقرون. ولقد وعد فيكو بمنح قارئيه نوعاً من الابتهاج، ولكن يتحتم على الاجيال أن تمر من قمة تأمله وذلك قبل دخولهم الارض التي رآها"^(٢٣).

(٢٣) هـ . ب آدمز : حياة وكتابات فيكو، نيويورك ١٩٧٠ ص ٢١٩.

أسماء الرجال والنساء

دراسة للمجتمع البرهمي (الهندوسي)

مارتين فان ووركنز Martine Van Woerkens

سأل الملك ميلندا الحكيم قائلاً:

ماذا تعرف وما هو اسمك؟ فأجاب

انتي ادعى ناجاسينا، هكذا يسميني والدي والكهنة والآخرين. ولكن
نحاسينا ليس كياناً منفصلاً فكما تتجمع معا أجزاء العربة كذلك تتجمع
معا كل عناصر الوجود داخل الجسم الانساني لتصنع منه بشراً.

وعندما سأل الملك نحاسينا عن اعادة الخلق قال أن الاسم والجسم يبعثان
ثانية، وعاد الملك فسأل هل نفس الاسم ونفس الجسم لهما ميلاد ثان؟ وهنا
أجاب نحاسينا:

لا ولكن من خلالهما تكون الأفعال الجيدة والسينة وهذه الأفعال "كرمة"
يولد اسم وجسم جديداً.

كان ذلك حواراً من القرن الأول قبل الميلاد لكنه يشرح معنى مختلفاً بعض
الشيء للفكرة الاساسية الهندوسية أو مبدأ الوجود الشخصي أو العلاقة
المادية بين الاسم والشخص الذي يحمله (١)

ومفهوم الاسم هذا يرتبط بعقيدة غريبة شائعة من خلال منظور أقل شيوعاً بالنسبة
لنا (٢)، فمن خلال الميلاد المتكرر يخضع الاسم لنفس القانون الذي يخضع له الشكل المرتبط
به. ويظل المبدأ كما هو بينما يختلف التطبيق.

Translated by R. Scott Walker

¹ *Les questions du roi Milinda*, translated from the Pali by Louis Finot, Paris, Boccard, 1963.

² In the Buddhist context, *nāmarūpa* refers to the psychosomatic composite.

ترجمة : د. محمّد فهمي

ففى هذا الفكر يتوقف هذا التدفق عندما تتجرد النفس أو الذات من فرديتها فنصل لمرحلة التوحد مع المطلق "الملامود" (١٩٧٨ - ٧٨). وملاحظاتى عن الأسماء التى أود أن أقدمها ليس لها نفس الطبيعة التأملة هذه فأنا تهمنى المعانى وطرق انتقال الأسماء والذات التى يعرفها أو يدل عليها الاسم.

لكن فى الهند نجد ارتباطاً بين السلوك الإنسانى وغايات الفرد وحوار الملك مع الحكيم نجاسينا يعلن نوعاً من التأمل يثيره موضوع الأسماء.

وعندما كنت أقوم بدراسة للعلاقة بين الأم والبيت فى (مهارة شترا) أثار انتباهى أن لابنتها والأولاد لا يتلقون نفس التعليم، وبدأ اهتمامى بالأسماء ووجدت أن الأم تنقل لبنتها على وجه الخصوص نماذجاً من السلوك والاتجاهات تهدف إلى إعادة خلق نفس احساس الأم بالدونية القانونية عند البنت وإلى خلق الاحساس بالتفوق على الولد.

لكننى وجدت فى نطاق المجتمع المتحضر البراهمى فى "پونا" حيث كنت أقوم ببحتى أن هذا التمييز يكاد يختفى. فالبنت هناك يستطيع أن تدرس وتتزوج فى سن متأخرة كما أن الأولاد والبنات يتمتعون بنفس الحريات ويخضعون لنفس القيود^(٣). "فقط فى سن البلوغ تصبح البنت عرضة لبعض القيود أكثر من الولد وتشعر ببعض الدونية نتيجة للمثال الذى ينقل إليها عن طريق الأم).

لكن السؤال هو : لماذا يسمى كثير من الأولاد بأسماء الآلهة بينما تسمى قليل من البنات بتلك الأسماء ولماذا يترك اختيار اسم البنت الغير مرغوب فيها للأم؟.

وفى محاولتى للتوصل لاجابة لهذه الاسئلة وجدت نفسى ابتعد عن هدفى ألا وهو أن عملية التسمية تسهل اكتشاف العلاقة بين البنت والأم .. ولكن هذا الموضوع هو مجرد عنصر واحد يكشف عن التركيب الأسرى ومن العناصر الهامة الأخرى هو أن اعطاء الاسم هو نافذة مفتوحة على المنهج التقليدى الذى يهدف إلى استمرار أو تحدى عدم المساواة التقليدية بين الشخصية الانثوية والذكورية.

١ - العلاقات

معانى الأسماء وتقسيم العالم : -

(٣) عند دراسة العلامة بين الأم والبنت فى فترة البلوغ، بدالى هذا المظهر من العلاقة غير أكيد فلقد رأيت أن حرية البنت تحدها القيود وأن النموذج السلوكى المنقول إليها يساعد فى تعميق هذه الصورة المهينة.

(CF) فان فيركز - "First Menstrual Periods" Economic and Political Weekly, April 28 1990)

فى فرنسا توجد كتب^(٤) متخصصة فى اكتشاف معانى الأسماء منها كتب أصول الكلمات ومعانيها، الأساطير، كتب القديسين أو كتب التاريخ وذلك حتى يمكن اضافة المعانى الخلقية أو ظلال سيكولوجية معينة تزول تدريجياً بمرور السنين.

أما فى حالة مجتمع بونا فالوضع مختلف تماماً حيث تكون دلالات معانى الأسماء - السانسكريته غالباً وكذلك القصص الاسطورية والملاحمة التى ترد فيها معروفة للجميع وهكذا فإن تقديم هذه القصص كما تحكى أو تتبع الدوافع خلف اختيار الأسماء فيها عملية طويلة جداً أما إستكشاف مجالات دلالات المعانى - وهى محدودة نوعاً ما وهنا تأتى الأسماء والتناقضات والعناصر المتممة اعتماداً على أصل كل كلمة فإنها تسمح لنا بالوصول إلى نتيجة معينة طبقاً للتقاليد فى جزء معين من العالم.

الاسماء

عندما كنت فى الهند وقصصت حكاية صديق لم يسمح له بتسجيل اسم ابنه فى مرسيليا فى سجل المواليد إلا بعد ستة شهور من المباحثات وبعد أن اضطر أن يقسم أمام موظف السجلات أن أجداده إنجليز حتى قيم إدراج اسم ميلتون لابن هذا الرجل فى السجلات، قيل لى فى الهند بعد سماع هذه القصة انهم فى الهند يتمتعون بحرية كاملة فى اختيار الاسماء، أليست كلمات أو أسماء وصفات مثل "سبوتنك"، كبرو "بمعنى قمامة" أو "دونودو" بمعنى صخرة" دليلاً على هذه الحرية؟

حقاً أنهم فى الهند غير مطالبين بتسجيل أولادهم فى سجلات مدينة وحقاً أن الاعلان عن هويتهم الحقيقة لا يتم إلا عند دخولهم المدارس وإن هذه الهوية لا تخضع لنفس القيود المألوفة لدينا. وفى الهند لا توجد أيضاً قوائم للاسماء المقبولة المأخوذة من اسماء القديسين فى التقويم المسيحى ولكن الاسماء التى ذكرناها كسبوتنك وكيرد ودونودو ليست بذلك الشيوخ أيضاً.

والحقيقة هى أن كل اقليم فى الهند له تراثه الثقافى وتنتشر فيه أسماء كهنوتية خاصة به، ففى ماراثاس مثلاً نجد أسماء كسيثا. وبافانت محببة جداً واسماء كفسنو وكرنسا أيضاً لها مكانها (كارن ١٩٤٦) (٥).

(٤) Le Dictionnaire étymologique des noms de Famille et de Prénoms de France, Paris, (1951) أى دوز La rousse, (٥) أارجع إلى المجلة الأثلى علميا ولكن أكثر شعبية "Un prénom pour la Nie" كتبها لوروزيك / باريس - آلين ميتشل ١٩٣٨.

(٥) على حد معرفتى يعتبر عالم الأثنولوجى (علم الاعراق البشرية) آى كارث الكاتب الوحيد الذى تناول هذا الموضوع فى شمال الهند والمقالة التى اقتبسها حوالى ٥ صفحات قدمت مساحة واسعة لهذه المسألة ونشرت نتائج الدراسة حديثاً.

وفى المجتمع الهندوسى فى پونا أكثر أسماء الرجال شيوعاً هو إسم فيسنا ومشتقاته والصفات المرتبطة به معنوياً كالذى لا يموت والقوى وكذلك الصفات الجسدية .. والتحيز لاسم فيسنا يدفع الكثير من العائلات لتجنب الأسماء التى تظهر فيها حروفاً من اسم شينا الاله الهندوسى المدمر. ذلك أن مقطعاً من الاسم بالنسبة لهم يمثل الاسم بأكمله. وأقل شيوعاً فى هذا النطاق أسماء أخرى ترتبط باسم ابن سيفنا الطيب " جانيس " الذى يزيل العقبات وكثير من النساء اللاتى يتزوجن رجالاً باسم كرسنا لهن أسماء زوجات كرسنا ولكن هناك أيضاً من لهن أسماء آلهة أخرى "كأمنية" "الالهة بأعين السمكة" المشهورة فى جنوب الهند وسنرى فيما بعد ما هى الظروف أو الأسباب التى تمنع إعطاء البنات أسماء إلهيه حتى زواجهن وإلى أن يتزوجن نجد للبنات أسماء تنتمى لمصنفات مختلفة.

التناقض والتكامل / ضوء الشمس - الماء والليل

فى الهند تكثر اسماء الرجال المرتبطة بالآلهة أو بالسمااء وكذلك الأسماء التى تشير إلى الضوء والشمس أى عناصر الطبيعة المرتبطة بالسمااء والآلهة، أما بالنسبة لأسماء البنات فهى على العكس من ذلك ترتبط بالليل والنجوم أى أنها تمثل ظل السلالات البشرية التى يكون فيها الذكر هو الضوء ومعانى هذه الأسماء تترواح بين الشفق أو أحد النجوم التى تضيئ الليل بالكاد أو حتى ليله يضيئها هلالاً فى بدايته وهكذا فإن ظلام وغموض الليل ترمز له بأسماء مثل "راجانى" أو "نيسا".

وهكذا نجد تناقضاً ولكن فى نفس الوقت تكاملاً بين أسماء الرجال والنساء كالاسم الرجالى "باليندرا" بمعنى "اليدى" والنسائى "أوسا" بمعنى الفجر.

وفى حدود هذا المنظر فلاحظ أن معظم أسماء النساء تنتسب إلى المحيط الأرضى وفيه الانهار كاسم "كالابانى" الذى يشير إلى المحيط.

ومن كلمة "ساريتا" التى تعنى النهر لأسماء أنهار بعينها مثل ناتراثانى، ايراواتى والتى تتدفق فى نهر كارانكاتا فى يورما حيث ولدت سيدتان بهذا الاسم لنهر الجائح (كما تقول الاساطير الهندية بالطبع) وإلى السند أو حتى التيارات السماوية. "سارادا" وساراثاستى أو المحيط ساهاجيرى نجد أن حتى اسم الماء فى الهندية مؤنثا.

والشئى المدهش هو أن استمرارية هذه التناقضات والتكاملات يوجد لفظاً بلفظ فى التراتيل الهندية فطبقاً لهذه الاناشيد فيقسم العالم إلى جزء من السماوات والأرض أما العناصر الذكورية فهى السماء بما فيها "الشمس والبرق" والنار وشراب القرايين وأما العناصر المؤنثة فهى الأرض والفجر والليل والمياه عموماً والقرايين والصلوات.

الحيوانات والمحضرات أو المجد والتواضع

بعض أسماء الأولاد تستمد من عالم الحيوان مثل "سودهاكار ومودهاكار منتجى العسل أما أسماء الإناث فمعظمها من أصل بناتى. وقبل أن أخوض فى الأخير سأصف بعض الظروف التى كانت من نتائجها أن يسمى جيداً باسم "ناجيس" الذى يعنى ثعبان الكوبرا وسيعطى هذا مثلاً واضحاً عن كيفية اندماج الاسم تماماً مع حياة الفرد وتاريخه الشخصى.

يوم أن ولدت الأم صبيها هذا فى منزل والديها كعادة أهل ماهاراشترا دخلت منزل أهل زوجها حية الكوبرا ويسرعة أبقروا للأم الشابة أن تسمى وليدها "ناجيس" أى الكوبرا ولم يكن هناك داعى للتنجيم ليختاروا اسماً للصبي فتبعاً للعقائد الدينية كانت الكوبرا مراسلاً من الآلهة "فيشنو" الذى تصوره الأساطير محمياً بواسطة تسعة رؤوس ثعابين ذو غطاء مفتوح "لأثانتا" الثعبان اللانهائى.

وبالإضافة لذلك فإن اسم ناجيس "يتضمن مقارنة بالضوء حيث أن ميلاد الطفل يقابل تماماً ظهور الحيوان الذى ترك مكانه الطبيعى فى ظلام الما أصبح ظاهراً للإنسان. وهكذا فإن اسم ناجيس الذى كان مقدراً أكثر منه مختاراً نقل إلى الطفل الطبيعة أو المكانة العالية للثعبان فى العقيدة الهندوسية مما جعل البيتان "بيت أهل الأم وأهل الأب" يحتفلان معاً بميلاد الابن. (عائلة الأب بحلول الكوبرا بينهم) وعائلة الأم بوصول الطفل الذى أضفى عليه ذلك الاسم المقدس) وهذا الأثر المزدوج موجود فى الاسم ذاته حيث أن ناجاس الحكايات ثعبان بجسم رجل.

وهكذا فإن هذه القصة الطريفة تؤكد بطريقة مسرحية التقاليد التى تمنح حق اختيار اسم الابن لعائلة والده.

والآن فلنعد لأسماء الإناث التى تنسب لعالم المحضرات وتكثر أسماء الذهور ولكن أهمها هو "الوتس" تلك الزهرة التى نبتت من "سرة" فيسنو وولدت منها، "براهما" وارتبطت بأسماء زوجات فينو "سيرى" ولاسمى اللاتى ولدتا منه والتصقتا به ولهما نفس لونه وفخذه وعينه.

وأسماء "مثل" كاملا "ويوسيا" .. الخ تشير إلى الآلهة المفضل لذلك المجتمع وكل أسماء الإناث لها مقابل فى أسماء الرجال مع اختلاف واحد وهى أن أسماء الإناث تشير إلى أحد هيات الآلهة بينما تشير أسماء الرجال للمكيثهم لهذه الصفات. وهناك أسماء نساء تعنى البرعم والنبات الرقيق المتسلق واكليل زهور عامه وهكذا.

وعلى المستوى الجسدى والنفسى نجد نفس الاهتمام حيث أن صفات القوة المرتبطة

بالحرب والانتصار والمجد تعطى للأولاد بينما الصفات الجمالية كالجمل الأخاذ "مانوهار" أو الفضيلة "سودهير" تسمى بها البنات.

وكذلك فإن البنات يمنحن أسماء لها تقديرها في عالم النساء مثل الرحمة "الالهة" ميردولا "وسوسيل" التي تعنى الفاضلة أو ذات الطبع الحميد أو الحلوة كالعسل أو الخجولة أو التي يحمر وجهها بسرعة أو الجمال أو التي يحب الناس النظر إلى وجهها أو المتزينة. والتراتيل الهندوسية والتقاليد المرتبطة بها تقسم كل عناصر الطبيعة إلى ذكور وإناث. وبما أن التضحية هي أهم ما يميز "العمة الأولى" أو أصل الإنسان في العقيدة الهندوسية حيث تضاعف عدة مرات إلى أزواج من أجناس مختلفة حتى يضمن استمرار الجنس البشري، نجد أن الأسماء المستمدة من هذا الانقسام تختفي بالعلاقة بين المجرى والعناصر اللاتزاوجية التي تشير إليها وبين الناس الذين يحملون اسمها.

وهذه الأسماء جزءاً هاماً من التقاليد التي تخلدها ربما أكثر أهمية من الشعائر التي ربما تتغير وتبدل بمرور الزمن^(٦).

وتشكيلة الأسماء الضخمة المرتبطة بهذا التقليد في المجتمع الهندوسي "لهونا" تشهد بحيوية التقليد ذاته حتى مع الاتجاهات المتقدمة التي تهدف إلى محو القيود الاجتماعية والدينية التي يفرضها التقليد.

٢- التناقضات

الأسماء المهيمنة

تستعمل أسماء قبيحة للأطفال للتغلب على الحظ السيئ عندما يكون هناك صعوبة في الانجاب أو موت الأطفال السابقين للأم في مرحلة مبكرة من طفولتهم كمحاولة لتحسين الوضع السيئ هذا واعتقاداً بأن أطفالاً يمثل هذه الأسماء لن تتعرض لتأثير إلهي أو انساني سيئ وإن القدر أساء إليهم ولذلك لن يسيئ معاملتهم.

كما أن هناك إجراءات وقائية ضد سوء الحظ تسبق تسمية هؤلاء الأطفال بتلك الأسماء المهيمنة فمثلاً يدرج الطفل في التراب ويسمى تراباً أو يوضع علي صدر امرأة من المنبوذين وتسمى بأسمائهم مثل مانجيا، بيليا، أو مهاريا كما أن بعض الناس يمثلون شراء الطفل ويعطوه لأحد من الناس ثم يشتروه بسعر رمزي ويعطوه اسماً مشتقاً من العمل أو قيمة

(٦) هذا التقسيم الرمزي للعالم إلى عناصر مذكرة ومؤنثة تمتد أيضاً إلى متطلبات النظام الاجتماعي التي ترتبط باعتبارات الجنس والطبقة الاجتماعية التي وضعها "مانو" في كتابه الثاني (٣١ - ٣٣) القوانين Laws. هكذا فإن اسم براهمن بالجزء الأول من الكلمتين اللتين يتركب منهما يعبر عن معنى قرصه موأنيه وهي تلك "الكيشترية" بمعنى القوة، وتلك "الثيريا" بمعنى ثروة أو "سودرا" بمعنى الذل.

النقود التى اشترى بها ، ثم إن بعض الأطفال يلبسون ملابس الشحاذين ويعاملون معاملتهم.

كل هذه محاولات لخداع الموت حتى لا يأخذ الطفل وإذلال الجسم يتخذ كدليل لقله قيمته أما الاسم المهيمن فالمراد منه الاحتفاظ بفوائد اخراج الروح الشريرة من الجسم. فى مثل هذه الممارسات يراد بالاسم التأثير على مصير حامله أما فى مجتمعات ماهاراشترا وجوجارت فتكون الأفعال التى تقارس على حامل الاسم السيئ تماماً كالدرع، كعملية خداعية حتى يمكن تجنب الموت وتهديده. ويعتقد أن الموت يقع فى شرك الوهم الواقعى الذى يتكون من الرمز والصورة (التراب أو الصخرة) المتوحدان فى الطفل^(٧). (جانب ١٩٧٦ : ٢٣٨).

مثل هذه الأسماء المراد بها تحدى الآلهة أو تحدى الموت هى فى غالبها أسماء تمنح للأولاد أما بالنسبة للبنات فإننا نجد أسماء مثل بارا " بمعنى "العبء" ، أرنا بمعنى المرة الأخيرة ولكن المقصود بها ليس حماية البنات بل هى تعبير بطريقة ضمنية عن خيبة الأمل التى ترتبط بميلاد البنت والمقارنة بين الحالتين تثير الدهشة.

فالولد الذى يعفر بالتراب كالاسم المنوح له حتى يُبعد عنه الموت بينما أسماء البنات يراد بها اغراء الموت بأن يأخذهن لأنهن موصومات بعار جنسهن كإناث ففى الهند مازال ميلاد البنات غير مرغوب فيه ولهذا فهن أقل أهمية عن الأولاد. وفى دراستى تتعكس هذه المواقف من الأسماء التى يسمون بها برغم الاتجاه لاستبدال خيبة الأمل بميلاد البنت بالأمل فى أن يكون المولود التالى ذكراً.

ومثال على ذلك هو تسمية النجمة الأخيرة فى برج الحوت باسم انثى ومثال آخر نجهده فى الأسماء التى تعنى "قربان" أو صلاة أو ما شابه والتى تكون كنوع من النذر الذى يتحقق بميلاد الابن (فى حالة حدوث ذلك).

كل هذه الأسماء التى تعبر عن الرغبات والآمال المحيطة وبين حاملاتها اللاتى تكن تجسيداً لهذا الاحباط وفى نفس الوقت عليهن - فى وجهة نظر الأهل أو التقاليد - الاتيان بالعلاج (أى ميلاد الذكر بعدهن) يتحطم الارتباط والايان بمذهب اتحاد جسد المسيح ودمه بالقربان.

أما التقليل من أهمية البنت من خلال اسمها فهو شئى غير محسوس بطريقة واضحة

(٧) أما بالنسبة لأسم المرأة يجب أن يسهل نطقه وأن يكون ناعماً وواضحاً وساراً ومحبباً ويجب أن ينتهى بحروف متحركة طويلة النطق وتشبه لكلمات "البركة".

لأنه يحتاج شرحاً أو تفسيراً فهناك أسماء بمعنى غيبوبة أو دهشة أو الرابعة وكلها دون شك تعبر عن خيبة الرجا..

ولأسباب كثيرة كلها حرام ترى هذه المجتمعات ان دور المرأة الأول هو الحمل وولادة الأطفال الذكور^(٨) وتشمل هذه الأسباب أولاً : أن ميلاد ابن معناه أن الأب يرد الدين الطبيعى عليه "لياما" إله الموت هذا الدين هو ميلاد الأب ذاته ذلك أنه طبقاً للتقاليد أو المعتقدات أن الابن وحده هو المؤهل للقيام بالمراسيم الخاصة عند وفاة والده والتي نتيجة لها لا تهيم روح الأب بلانهاية بل تنضم لمجموعة أرواح الموتى.

ثم إنه بتقوية الرباط الأساسى بين الابن والأب وطبقاً للعادات الاجتماعية يرث الابن أباه ويعيش الابن مع أبيه فيكون عوناً له ويحميه عندما يتقدم به العمر. وفى النهاية فإن الابن يصبح جزءاً مكملًا لعائلته ولجتمعه بواسطة شعائر وواجبات متعددة ومتطورة التى تتسم بصفات اجتماعية ودينية قوية.

وبالمقارنة نجد أن البنت تحتل مكاناً على العكس من ذلك تماماً فهي لا ينتظر منها أن تلعب دوراً فى حياة عائلتها لأنها بزواجها (وذلك يتم فى سن مبكرة حسب التقاليد) تترك بيت العائلة إلى بيت زوجها وعلى ذلك فهي استثمار ضائع وخسارة على عائلتها التى تدفع مهرأ لها عند زواجها وهكذا .. أما الأولاد من ناحية أخرى فهم يظلون مرتبطون ببيت عائلتهم الأصلية واسماء البنات التى ذكرناها سابقاً تدل على قوة العرف الاجتماعى والتسمية تساعد على بناء النوع أما الرسالة الموجهة للبنات من خلال هذا فهي مبنية على فكر عدائى وسلبى.

وفى المجتمع الذى نحن بصده يستقبل ميلاد البنت استقبالا جيداً ولكن ذلك لا يحو الاحساس بالندم على أن المولود ليس ذكراً. والمفارقة بين الرغبة والحقيقة أو الواقع ليست واحدة فى حالة المواليد الاناث والذكور والاسماء المهينة تعكس مواقف مختلفة تماماً نحو الولد عنها نحو البنت وسنرى معاً من خلال ظروف اختيار وانتقال الاسماء أن وظيفة الاسماء تعكس هذه الاختلافات.

٣ - تصنيفات وانتقال واختيار الأسماء

شعبيرة اختيار الاسم

يحتفل بميلاد الأطفال من كلا الجنسين وبشعبيرة إختيار الاسم فى ارض "المرائى" فى

(٨) هناك فهرس لمرجع ضخم عن هذا الموضوع / ارجع إلى المراجع فى الملحوظة الثالثة عالىه.

بيت الام والالدة وفى حضور السيدات المتزوجات خاصة اللاتى لهن أبناء ذكور ومازال أزواجهن على قيد الحياة، أو فى بيت العمة أو غالباً فى بيت الحماة^(٩).

وحتى نهاية القرن الماضى كانت اجراءات اختيار الاسم تعتمد على نوع المولود من حيث المدة بين ميلاد الطفل والاحتفال باعطائهم الاسماء، واللفتة المفضلة لهذا الاحتفال الذى يتم فى الايام الزوجية بالنسبة للبنات والاحادية للبنين كما أن عدد مقاطع اسم البنت يكون زوجياً أيضاً وعدد مقاطع اسم الولد فردياً والاهتمام بالولد يبدو واضحاً فى كل خطوة من خطوات الاحتفال بالذكور أما الآن فقد تغير ذلك.

من الذى يختار الاسم ؟

عادة ما يختار المجتمع الهندوسى اسم المولود تبعاً لمكان النجم فى لحظة الميلاد. ويتتبع الناس فى الهند حركة النجوم حسب موقع الكواكب المجاورة لدائرة البروج. ويكون اختيار اسم المولود تبعاً لحركة الابراج والكواكب وخريطة النجوم بعد استشارة السماء.

(٩) يحاط مهن الطفل بمصاييح وتزين الأرض والمقعد الخشبي المستطيل الذى تجلس عليه الأم والطفل "بالمجلولى".

أما الحجر المستطيل المستدير الذى تطحن فيه التوابل فيغطى بقطعة من القماش مزينة بالمجوهرات. وعندما تزين هذا الحجر تسمى "جوييا" أو المحروس" وتقرّر سيدتان هذه المجارة فوق مهد الطفل للامام والخلف وهما تحتمان بخمس أسماء للالهة مضيفتان حرفى "لنگ" فى آخر كل اسم بمعنى "خذ". والمرّة الخامسة لنطق الاسماء وتقرّر جوييا من تحت مهد الطفل. ثم يفعل نفس الشيء مع الطفل قبل أن يعطى للأم التى تهمس باسمه فى أذنه ثم تدير الأم ظهرها للمهد وتدقعه وحسب المسافة التى يتحرك فيها المهد تكون الفترة التى ستبقى حملها التالى ثم يعلن اسم الطفل بصوت عالٍ وتأخذ الأم ولدها بين ذراعيها وتجلس على الكرسي المزين وتتلقى الهدايا، والمجوهرات واقمشة السارى وتوضع المجوهرات فوق الطفل الذى يعاد إلى المهد وينتهى هذا الأحتفال باغانى "بيتا رام" أو تلك التى غنتها أم "رام" عن ولادته. وهذا الترتيب للشعائر التى يؤكد ختامها تفضيل هذه المجموعة للإله "فيسنو" الاسماء التى أطلقت واستعمال المجارة يذكّر بأفعال الوقاية التى تمارس بالنسبة للأطفال المعرضين للخطر ولكن عملية الوهم الحقيقى تختلف فالأهل هنا يعتقدون أن العين الشريرة تطرد بواسطة "المجوييا" التى تتخفى لتأخذ مكان الطفل والطفل لا يستوعب الفضائل التى تحميه عن طريق الاسم الذى يطلع عليه ولاعن طريق استعمال الحجر. ولكن الطفل يتلقى الحماية بالتقليد والعدوى ونجد أن الأم تعد أمام اقاربها بتأجيل أو عدم تأجيل حملها .. التالى بالمسافة التى تدفع فيها مهد الطفل مذيرة له ظهرها رغم أنها تدفعه دون أن تنظر .

كما أن شعيرتا طرد الأرواح الشريرة والمخسوبة موجودتان فى هذا الاحتفال الذى اطلق اسم الطفل خلاله والتى تساهم فى اختياره أساساً عمة الطفل نائبة عن أهل الطفل من ناحية الرجل. "أشكر آتش وحي يوتيفان لمعلوماتهم القيمة عن هذه الشعائر".

وتهمس العمة باسم الطفل فى أذنه حيث أنها هى التى تقترح الاسم وتناقشه مع أخيها والد الطفل وأبيها جد الطفل ولكن غالباً ما يتغير هذا الاسم تبعاً للذوق والظروف مع الاحتفاظ فى معظم الأحوال بالحرف الأول منه أو بالمعنى مما ينعكس سلباً على تكوين هذا الاسم.

وفى بعض الأحيان يرفض الأقارب من جهة الأب تسمية المولودة الأثنى إشارة لعدم اهتمامهم أو احتقارهم للأُم التى تضطر فى تلك الحالات لاختيار الاسم بنفسها. والمقابل لفشل هذه الشعيرة وهى رفض الأب لاختيار إسم ابنته هناك آباء نرجسيون فى اختيارهم لأسماء أولادهم. والدليل على ذلك أسماء مثل "لارا" من دكتور زيجاجو، وكينمايا من اسم المثلة الأمريكية كيم نوفاك وسبوتنك وروشان التى تدل على اختيار شخص دون الاهتمام بالتقاليد. أما عملية التسمية أو عدم التسمية فمعناها بالنسبة للأب هى أنه يحدد طبقة ابنته مرغوبة "أو" غير مرغوبة وفى الحالة الأخيرة تقوم الأم بالتسمية باسم يصفى ظلال عدم الرضا أما فى الحالة الأولى فاختيار الاسم بواسطة الأب واستبعاد الأم يعنى أساس تطابق شخصى بين الأب والبنت.

شعيرتان لاختيار الاسم الثانى

من المدهش أن تتباين الطرق عند اختيار الاسم الثانى للولد والبنت فهذا الاسم يمنح خلال شعيرتين مختلفتين ولكنها تعتبران متساويتان حسب التقاليد. فالأولاد يمنحون اسماءهم الثانية خلال شعيرة التلقين فعندما يمر الحبل المقدس فوق كتف الملقن الشمال يأخذ المعلم يد الطفل اليمنى ويسأله عن اسمه الأول. أما الاسم الثانى والذي يطلقه "الجورور" "guru" على الطفل فهو يستعمل فقط فى الصلاة اليومية ويستعمل الاسم القديم فى بقية الاوقات.

(شيونسون ١٩٢٠ - ١٠٣)

أما النساء فيمنحن اسماً ثانياً عند زواجهن فى بيت عائلة الزوج ويقوم بذلك الزوج الذى يحمل صينية وعليها أرز أو دقيق ويلفظ الاسم بينما يكتبه بخاتم زواجه. ويؤكد "مانو" فى قوانينه أن مراسيم الزواج فى حساب الشرعين تحمل محل قربان شعيرة الاستهلال التى يصفها الآله "قيرا".

فحماس الزوجة لخدمة زوجها يحل محل زيارة الأب الروحى (شعيرة الاستهلال عند الرجل) وعنايتها بخدمة بيتها هى المعادل لرعاية النار المقدسة

(الكتاب الثانى - ٦٧)

والاستهلال بالنسبة للولد هى ميلاد ثانى بالمعنى الدينى يقوده ويؤدى به إلى جورو guru الذى يقوم بتلقينه وتعليمه النصوص المقدسة والاسم الثانى الذى يتلقاه الولد يظل سرّاً وغير قابل للتغيير متوافقاً مع الشخصية الشعيرية له لا يتأثر بالاسماء الأخرى ويضاف إلى هويته الاجتماعية.

أما بالنسبة للبنت فإسم الزوج يحل محل اسمها الأصلى الذى يستمر استعماله بواسطة عائلتها الأصلية. ولكن فى حالة الولد فإنه يترك رمزاً عالم النساء (بعد أن ترضعه أمه لآخر مرة) إلى عالم الرجال المرتبط بالآلهة والمقابل تترك البنت عائلتها جغرافياً لعائلة زوجها حيث تتولى خدمة آلهتها وأجدادها السابقين بزواجها من إبنهم. والاسماء الثانية بالنسبة للولد والبنت تمثل مرحلة جديدة فى حياتهم التلمذة بالنسبة للولد والزواج بالنسبة للبنت.

ولكن الولد يضاف الاسم الاستهلالى لإسمه الاجتماعى والبنت يحل الاسم الثانى محل اسمها الأصلى، هكذا فإن الهدية إعتماداً على جنس الشخص إما أن تكون تراكمية أو متابعية. من علامات اندماج الزوجة فى عائلة الزوج تغيير إسمها وهذه الممارسة الشائعة فى المجتمع البرهمى فى پونا يطبق تماماً فى حالات معينة تسوقها إليك حسب أهميتها :
أولاً : عندما ترغب عائلة الزوج فى ذلك، ثم عندما يكون اسم الزوجة مأخوذاً من الاساطير ولا يتفق مع اسم زوجها فأنانداً مثلاً الذى يدل على "سيفا" (إله) لا يصح أن يكون اسم زوجته "روهينتا" أم "بالاراما" الأخ الأكبر لكريسنا وكذلك پرافيت زوجة سيفا لا يصح أن يكون اسم زوجها "كيسافا" الذى يشير إلى "قيسنو" أو كريسفا وفى هذه الحالات يغير الاسم بما يتناسب بين الزوجين. وهكذا بتضح لنا لماذا لا تعطى البنات الصغيرات أسماء الآلهة فالمعقول أن يُعرف أولاً إسم الآله قبل أن تنسب إليه زوجته الإلهة. أما السبب الثالث والذى عليه اجماع كبير فهو أن يكون اسم الزوجة الجديدة موجود بالفعل فى نطاق عائلة الزوج. وكما رأينا من قبل فالتشويش الذى ينبجم من ذلك ليس مجرد الصعوبة فى التطبيق.

وسبب رابع هو أن يكون الاسم قبيح مثل "آرنا" بمعنى المنحوسة أو أن يكون وقعته على الأذن سيئاً.

واقتران اسماء البنات بالقصص الخيالية أو الأحداث الجارية يرجع إلى أن هذا الأسم سيتغير وقت الزواج فاسم البنت مؤقت وهكذا تكون حرية الاختيار وهينة بهذه العادة. والمغزى الرمزى لهذا التغيير قوى كما فى حالة المرأة المسماة بـ "كومودنت" والذى يشير

إلى أنها قالت "مجموعة زهور اللوتس التى تتفتح أوراقها عند اكتمال القمر" والتى أعيد تسميتها بـ "ترمالا" بمعنى "التي لا تشوبها شائبة" وذلك حتى يستبعد عنها أى شبهة قد يشير بها اسمها الأول.

وربما كان السبب فى تغيير الاسم أيضاً هو تأكيد أصالة وتميز الزوجة فمثلاً "بوسا" بمعنى اللوتس أيضاً غيره الزوج إلى "ديزا" بمعنى الإدارة لأن الزوج المتعلم بالجامعة والمحدد قال لها "أنك ستديرين منزلنا" ولكن "ديسا" أيضاً قريب فى هروقه من "نيسا" بمعنى ليالى الذى كان اسمها شائعاً بين جيلها والذى أراد زوجها أن يميزها عنهم.

والتلاعب بالألفاظ والظرف يبدد أيضاً فى تغيير بعض الأسماء فاسم "نيلا" بمعنى الكتيبة تغير بذكاء إلى "سونيلا" لأن إضافة المقطع "سو" لها معنى حميداً أى "الطيبة، الممتازة، العادلة" وهذه الكنية الجديدة تؤخذ بجديه. وهكذا نجد أن "ديسا وسونيلا" تلقنا باسميهما الجديدين رسالة ضمنيه محتوها يشير إلى الالتزام بالواجبات وإن المرأة فى الحالة الثانية نالت شرفاً مقدماً للامتثال لهذه الواجبات فى المستقبل.

وهكذا فإن الاسم الذى يطلق على شخص ما يعطى تصنيفاً لهذا الشخص من حيث كونه ذكراً أو أنثى، ومن حيث الدلالة على رغبة ما سواء أشجعت أم لا، أو حسب الفئة (مثلاً كفتة الاله عندما يكون ولداً أو المحجلة عندما تكون بنتاً، وحسب الحالة أو الوضع الاجتماعى "اسم" الذى ولد مرتين ويشير إلى أن هذا الولد مؤهلاً لدراسة النصوص الدينية واسم عروسة الذى يعطى للبت.

كما أن الأسماء تستخدم لتصنيف الأطفال من نفس السلالة أو الأصل (بحيث يبدأ الاسم "بسو" مثلاً ثم يضاف إليه مقاطع مختلفة عادة ما تشير إلى آلهة هذه العشيرة) وفى هذه الحالة يكون الاسم مقتبساً من عائلة الأب وينسبه إلى مجموعته.

كما أن الأسماء تشير أيضاً لمن أختار هذا الاسم سواء كانت العمة أو الأب أو الزوج أو البراهمان أى الكاهن الهندوسى الذى يمارس دوراً هاماً وسلطة قوية على الشخص المسمى أولاً بالشعائر التى يقيمها له ثم بالاسم الذى يختاره.

وهكذا نرى أن الأسماء تمثل شبكة كثيفة من المعانى والتصنيفات والتى تمجد وتعرف الاسم بربطه ليس فقط بعالم الأحياء بل أيضاً بعالم الأموات.

الاسم المحرم والاسم الجيد

تقضى العادة فى مهاراشترا ألا يختار الاسم من بين أسماء الأقارب الأحياء ويشير "كارف" (١٩٤٦) لحالة عائلة ماراثية كان فيها خمسون شخصاً اتخذت اسماؤهم من مشتقات اسم الاله "فيشنو" "Vishnu" وبهذا استنفذت كل الأسماء الممكنة واضطرت

العائلة أن تتحول إلى "اسم شيفايكسك" حتى لا تنتهك القانون، فما هو هذا العرف أو القانون؟.

لقد قيل لى أنه شيئٌ محرج ومخجل أن تدللُ أو تؤنّب طفلاً يكون اسمه على اسم جده الذى سيُشعر فى هذه الحالة بعدم الاحترام ومناداة الشخص باسمه الأول يعنى أن المتأدى ند له أو ربما أعلى منه أو أكبر سنّاً ولذلك نذكر هنا أن الزوجة لا تنطق أبداً بِاسم زوجها بل تشير إليه بكلمات تعنى "هو" أو نفسه "أو" السيد والد كذا" إذا كان له ابناً ذكراً. وهذه العادات تشرح القاعدة أو العرف الذى اشرنا إليه هنا وحالة التوأم توضح لنا هذه العادات بطريقة أسهل إذا ما إنتبهنا إلى أن التوأم ليسا مجرد شخصين مولودين معاً ولهما نفس الاسم الأول، بل هما شخصان متمثلان تماماً ولكن باسماء مختلفة. والاساطير الهندية أحياناً تشير إلى التوأم ببعض الخزى. فمثلاً "ياما" إله الموت وأخته "يامى" التى يفترض أنها تخلد الجنس البشرى، يكونان زوجاً عقيماً لسبب ميلادهما معاً. وفى أغاني نساء "بيبارسود" مثلاً أوضح حيث أن التوأمين كوسا ولاثا يتحولان إلى اثنين مختلفا الميلاد، أحدهما ينسب لأمه سبيتا والآخر يولد بطريقة سحرية (شامبارد ١٩٨٠).

وهيرنشميت فى (٤١ - ١٩٨٩) يشير إلى أن توأمى "أندرا" اللذين يفترض أن يرمزا إلى المساواة شيئٌ غير وارد.

والاسماء المتماثلة التى ربما يفهم منها معنى التوأم غير معقولة أيضاً لأنها تكون مصدراً للفضوى على الأقل. والأشخاص الغير مصنفين لا يكونان فقط مصدراً للازعاج ولكنهما يمثلان تهديداً بكسر القواعد التعارف عليها عند الهندوس. ولكى نلقى الضوء على ضرورة التمييز عند الهندوس تخبرنا النصوص الهندوسية ضمناً عن القوانين المناسبة لكل طبقة اجتماعية ولكل مرحلة من مراحل حياة الشخص (الملود ٧٢ - ٧٣ / ١٩٧٨).

ومبدأ التمييز بين الطبقات يحدد التزامات معينة لكل فرد اعتماداً على جنسه وسنه، طبيقته الاجتماعية ووظيفته ووضعه فى العائلة.

والهوية الاسمية تخلق نوعاً من المساواة التى تفرق وتفسر هذا المبدأ الطبقي المميز الذى تقوم عليه استمرارية هذا العالم.

ومع ذلك نجد أن اطلاق اسم الجد أو الجدة المتوفيين على الاحفاد شيئٌ شائع ولقد تأكد لى الاعتقاد ان اطلاق اسم الشخص المتوفى على شخص آخر يعطى الفرصة لتحقيق آمال الشخص المتوفى والتى لم يمكنه تحقيقها وعلى هذا فاختيار الاسم المناسب يرتبط بعقيدة "التجسيد" (أى حلول الروح فى أكثر من جسد بعد الموت).

وهذه العقيدة هي أحد نتائج نظرية "كازمان" التي يشير إليها "لجاسينا" يقول:

كل الافعال الطيبة والشريرة طبقاً للهندوسية تتم عن رغبة معينة وتؤدي إلى مجموعتين من النتائج احدهما مباشرة والأخرى تأتي في العالم الآخر. والشخص الذي تكثر الاعمال الطيبة في حياته سيعيش حياة سعيدة في السماء ماثلة لطول حياته على الارض أو يولد مرة أخرى في ظروف سعيدة فيكون إلهاً أو رجلاً هاماً (ملامود ٧٠ - ٧١ - ١٩٧٨).

والحفيد لا يرث شخصية جده بل نستطيع أن نقول أنه يرث رغباته التي لم تتحقق في حياته السابقة وهكذا فإن كل أفراد السلالة الواحدة يصبحون نفس الشخص الذي يتجسد في سلسلة من الاشخاص.

والباقى الذي يتكون من الرغبات التي لم تتحقق فهو تفسير خاص عميق لهذه العقيدة وصداها يوجد في صلاة "سافيتري"^(١٠) التي تؤديها النساء الرهميات في پونا بإخلاص شديد على أمل أن يجدن أزواجهن يتجسدون سبع مرات في المستقبل فيتعرفن عليهم. والاسم المحرم يمكن ارجاعه في ضوء عقيدة "كرمان" أو التجسيد إلى أن نسميه الحفيد باسم جده الذي لا يزال على قيد الحياة يعنى أن الجد يحرم من الفرصة الكافية لتحقيق رغباته هو وعلى ذلك فإن حياته الحالية والمستقبلية ستشوشان نهائياً.

وهكذا فإن الاسم يلعب دوراً في حياة الانسان حسب تصنيف هذا الاسم في عالم الاحياء أو الأموات - ملزماً للشخص المسمى والشخص الذي أسماه والاسم أيضاً يجسد المظاهر المختلفة للمنظمة الاجتماعية الدينية والتي تعتبر جزءاً من هوية وكيان الشخص. ولكي نوضح هذه الفكرة نحتاج إلى دراسة حالة اسم العائلة بالنسبة للاسم الممنوح وهكذا نميز دورهما في تكوين هذه الهوية.

٤ - الهويات - الاسم الأول واسم العائلة

التقاليد

والتعرف على هوية الشخص وبالتالي اسمه كاملاً يعتبر عنصراً هاماً في التعرف على

(١٠) صلاة سافيتري حسب الاسطورة التي تضرعت فيها سافيتري لإله الموت ياما أن يأخذ روح زوجها الذي تزوجته منذ عام واحد - أن يولد زوجها مرة أخرى. والنساء يصمن ثلاثة أهام ويتزيين حتى يتعرفن على أزواجهن عتلما يولدون في سبعة أجيال قادمة.

شخصيته^(١١). والهوية الكاملة للشخص تعرف بنسبه إلى اسم العائلة والفرع الذى ينتمى إليه (من ناحية الأب) حيث أن الشخص لا يتزوج إلا من نفس عشيرته. -وفى مهاراشترا كانت النساء عادة يدعون "باى" أو امرأة دون الإشارة إلى أى صفة شخصية، أما الرجال فكانوا يدعون باسمائهم الأولى مضافاً إليها مقاطع تعنى الاحترام مثل راجا وكاكو.

وهذا التقليد يمكن مقارنته بالتقليد الذى يتبعه "النادو تاميل" بين "اليرامالاي كالار" كما يصفه لويس ديمونت (١٣٦ - ١٣٧ / ١٩٥٧) يقول: "تيفار" تعنى الزعيم أو الرئيس رغم أنها ربما تطلق على كل الرجال الذين ينتمون لنفس المجموعة وهكذا فإنه يضاف مقطع مختلف لـ "تيفار" للتمييز بين رجل وآخر. وهكذا فإن الشخص المدعو "كارويان" يقال له كارويان تتيشار كما أنه من المعتاد ألا يوجد مؤنث من اسم تيفار وعلى هذا فزوجة تيفار هى "آمال" بمعنى امرأة أو سيدة بينما الزوجة من "كالار" يقال لها "كالار".

اختلافات إقليمية

فى نادو تاميل وكيرالا يكون التمييز ضعيفاً بين اسم العائلة والاسم الأول المعطى للطفل باسم العائلة والدال على الانتساب للأب يعطى للطفل وعلى هذا فإن شخصاً يدعى كومارادام سيفا براجسان يسمى ولده سيفا براجسان ثم الاسم الذى اختاره له أو سيفا براجسان ثم رجاراجيش إذا كان المولود بنتاً. كما أنه يضاف حرفاً لأول اسم البنت وليكن "كى" مثلاً بالنسبة للولد واسم "بالنسبة للبنت. واستبدال اسم عائلة الأب محل اسم الطفل الأول إذا ما علمنا أيضاً أن هذا الاسم يكون صالحاً لجيل واحد يمثل النظام الخاص بجنوب الهند.

أما فى الشمال فاسم الأب عادة ما يكون اسماً جغرافياً^(١٢) (ويقول پورجيير فى كتابه

(١١) "الثاتاسايتى قراتا ترتبط بأسطورة سافيترى التى تزوجت ساتيانا رغم أنه كان محكوماً عليه بالموت بعد سنه وعندما أخذ "ياما" روحه وترك جسده أسفل شجرة التين رجت سافيترى من ياما أن يولد زوجها مره أخرى ومنحها ياما هذا. ولكى تتعرف النساء على الأجيال السبعة التى سيحيها أزواجهن تصوم ٣ أيام قبل هلال شهر "چستا" ثم يتجملن قبل أن يصلين عند شجرة الين للالهة حتى تكون رحيمة بالازواج.

ولكى تتم الهوية يجب أن يعلن عن اسم الجيد المشترك فى سلالة الزوج واسم الجوترا " لأن الشخص يجب أن يتزوج من نفس "الحاتى" والتى ربما تنتمى لجوترا أخرى.

(١٢) Ocr - Dec. 1980 L', "اسم له", "Un Nom pour Soi" A. Burguiece CF (١٧) homme. - ٢٠ / ٢٤ ص ٢٦ الاسم الثانى هو معلومة عن الأب/ يسجل الأفراد باسم عند التعميد واسم وراثى يتكون من اسماء الاماكن والحرف. وفى القرن التاسع عشر كانت التقارير التى قدمها البريطانيين عن الهندوس والمسلمين والتى تحدد دخولهم واسم المهن والألقاب الشرقيه والأصل الجغرافى الخ كانت تسجل هذه المعلومات كأسماء للأهـ.

"Un Nom pour soi" ١٩٦٠ أن اسم العائلة هو اسم جغرافى ويسجل الطفل عند تعميدة بذلك الاسم الموروث ويضاف إليه الاسم الذى يدل على مكانته أو حرفته. والتقارير الانجليزية التى كتبت فى القرن التاسع عشر عن الهندوس والمسلمين تقول أن الاسماء العائلية تحدد عائد الارض أو أسماء الحرف أو ألقاب شرفية أو أصل جغرافى وهكذا). ونتيجة لهذا تتحد الطبقة الاجتماعية أو الفرع الذى ينتمى إليه الشخص. ولناخذ مثلاً اسم "فيسنو ديسباندى" وهو من الأسماء المميزة هذا الاسم الذى يجمع اسم فيسنو الاله مع ديسيا ندى بمعنى الموظف فى ادارة ماراتى والمستول عن جمع الضرائب فى الاقليم، هذا الاسم يجمع بين الرمز المطلق الجامع (فيسنو) والموروث والذى يدل على مظهر اجتماعى يشير إليه ديسباندى وهكذا فهو يقابل هدفين للانسان وهما الخلاص والمنفعة.

والهوية تتحدد بواسطة اللفظين معاً تماماً كما يحدث فى مجتمعاتنا وأحد اللفظين أى الموروث يحدد الانتماء والآخر يحدد الاسم الخاص بالشخص والذى يميزه والذى يرتبط باسم عائلته المنتمى إليها.

أما العلاقة بين الاسمين ومعانيهما فهى مختلفة لأن كل منهما يشير إلى تفكير مختلف ونوع مختلف من المنظمات الاجتماعية فعشلاً تفقد البنت بزواجها اسمها واسم عائلتها الذى كان يربطها بهم وينحها زوجها اسماً جديداً مضافاً إليه اسم ثم اسم عائلته وهكذا فالمرأة لا تترك مادياً ولا رمزياً من اسمها.

تجديدات

ولاسترداد السيدة لإسمها الأصلي أوجدت حلول جديدة للتخلى عن الوظيفة الرمزية لاسم الأب ولاقت نجاحاً نسبياً.

ملحوظة (١٣):

"هذا الوعى بضرورة أن يكون للانسان اسماً (١٣) أولاً واسماً عائلياً يميزه ويؤكد وجوده كانسان قد صور فى فيلم باسم باروما قامت ببطولته المثلة أبارنا سين والتى كانت تدعى بأسماء مختلفة طوال الفيلم (أى طول حياة السيدة التى تمثلها) حسب الشخص الذى

(١٣) هذه المعرفة بالاسماء المعطاه للطفل واسم عائلته تعتبر علامات مميزة له وتؤكد وجوده كشخص وتظهر فى بداية فيلم بعنوان باروما تقدم المثلة امارنا سرن التى يتادىها اقارب زوجها باسماء مختلفة من القاب عائلة زوجها حسب درجة صلتهم بزوجها وحتى ذلك ان وجودها يعتمد على ارتباطها بزوجها وفى النهاية تتساءل هى :
"من أنا؟".

يكلّمها وصلته بعائلة زوجها وهكذا ضاعت هويتها أو كينونتها كإنسانه كما هي العادة وهكذا فإن وجودها مرتبط برباط الزواج الذى يصلها بمن حولها وهي تتساءل "من أنا؟".
والحل لهذه المشكلة والذى استحدث أخيراً هو أن يأخذ الطفل اسم عائلة الأم أو اسماً يجمع اسمى الام والأب.

وهكذا فإن "أبيخالى وزوجها فيجاي يسجلان ابنتهما "هايا" فى المدرسة "باسم "أفياليجاي" بهذا الترتيب الذى يكون حسن السمع فى الأذن.
وهذا الاسم المركب من اسمى الوالدين يدل على جهد يشبه ما ذكرناه من قبل بخصوص إضافة حرف أو مقطع لاسماء الاطفال الذين ينحدرون من نفس السلالة.
والاسم ضمن أشياء أخرى هو الوعاء الأسمى والحرف أو المقطع يمثل لغويات الرابطة التى تجمع هؤلاء الأطفال كما أن الاسم المركب من اسم الزوج والزوجة يمثل الرابطة والاتحاد الزوجى

وهكذا فإن الاسم يشير بطريقة ما إلى البداية المطلقة بشجرة العائلة.

حالة الآلهة وتجسدهم فى أشخاص آخرين وزوجاتهم
يتم اختيار أسماء الآلهة فى الهند بطرق مختلفة طبقاً لما يمثله أو طبقاً لحلقه معينة من الاسطورة التى يظهرون منها أو لأنسابهم ثم يولد الآلهة مرة أخرى باسم وشكل آدمى وهكذا نتعرف على تعدد الآلهة عند الهنود.

وزوجات الآلهة أيضاً تعرفن بأسماء مختلفة فاسم سيتامشلا بمعنى "أخدود" يرتبط بطورف ميلادها. فهى ولدت دون مادة مثلها كممثل الأبطال الاسطوريين تعتبر مثلاً للاساطير التى تلعب فيها الأرض دور الأم وطبقاً للأسطورة تنتمى "سيتا" لسلسلة من القبرا الهندوس. وهى زوجة راما من سلالة "ايكسفاكو" ولكن انتماؤها سيتا للبشر يضيع فى التطبيق فهى مثل راما وكل الآلهة عموماً ليست فى حاجة لاسم أب ولفظ واحد يكفى للتعرف عليهم واختلاف اسمائهم والذى يشير إلى الاشكال الكثيرة التى يتخذونها تخدم هذه الميزة لأن كل منهم يمثل اكتفاء ذاتياً.

وهكذا فإن الآلهة تكفى باسم واحد والبشر يدعون باسمائهم مضافاً إليها أسماء عائلاتهم ولكن لا يوجد معادل حقيقى فى الهند للهوية بمعناها القانونى والطبيعى الذى نعرفه فى الغرب.

والتمييز بين الاسم الأول واسم العائلة غير موجود فى جنوب الهند أما فى بونا حيث يوجد هذا التمييز فإن تركيب الاسم من جزء موروث مبنى على العقائد المعترف بها يشير إلى أن هذا الاسم مازال فى طور التشكيل.

والقواعد التى تختلف باختلاف الأديان وصلت لدرجات من التطور عند مستوى معين من السكان.

ومرونة هذه القواعد تشير إلى أنه فى هذا المجتمع المتعدد الطبقات تكون المجموع التى ينتمى إليها فرد ما مترابطة ترابطاً تاماً بحيث يكون اسم الأب ليس له أهمية مطلقة للإشارة إلى تلك الصلة.

فالجميع يعرفون من هى هذه البنت ومن هو هذا الولد وهكذا نجد أنه فى القرى مثلاً حيث العائلات الممتدة يصيح الناس كالآلهة يعرفون فقط باسمائهم الأولى. وعدم الاستقرار هذا بالنسبة لأصول العائلات يرتبط فى الهند بحقيقة أن مكونات الشخص تختلف عن مكوناتنا.

فى ماهاشترا يميز الإنسان "النفس" والفضل يعود إلى الروح التى تولد مرة أخرى فى الجسم المادى الذى يتلقاها فى خلال سلسلة المياة للتابعة (كارترز ١٩٨٢/١٢٤-١٢٦).

والاسم العلم لا يسمى الجوهر أو الروح التى تمثّل فى هذا المفهوم التقمصى الهوية الحقيقية الوحيدة. والاسم يعبر عن الاشكال الزائلة التى يتشكل بها الإنسان فى خلال وجوده المختلف ويث لنا القصة الخرافية لهذا المفهوم.

٥ - نماذج وأساليب

تدهور المراجع الدينية فى الاسماء المعلقة دليل على عودة ظهور أذواق جديدة وأفكار جماعية جديدة أيضاً، والتأثير القوى للتاريخ وخاصة الصراع على استقلالية الاسماء هو دليل على الالتزام بهذا الصراع.

والاسماء المعلقة تؤخذ أيضاً من أسماء الشخصيات السياسية لفترة ما فهناك أرونا وآصف على المجاهد المشهور وساروجا من ساروجينى نايدو المحرر المشهور فى "حركة غادروا الهند" وصديق غاندى الشاعر والموسيقى والمغنى. كما أن هناك أسماء من فترات سحيقة فى التاريخ مثل أسوك اسم امبراطور تحول إلى العودن ووضع سلطته فى خدمة القضاء على العنف وهذه الأسماء تعكس شعوراً قومياً مشابهاً.

ومع هذه الأسماء توجد أسماء محايدة تدل على قيم عامة كمقابل للاسماء المستوحاة من الاساطير وكانت شائعة فى فترة الخمسينيات من هذا القرن فكان الأولاد يسمروا بقيجاي بمعنى النصر، آجاي بمعنى الذى لا يهزم وسانتوس بمعنى القناعة وسامدها بمعنى الموحد أما أسماء البنت فشملت "أميتا" بمعنى اللانهائى والاحدودى وأريتيا بمعنى "المتحرر من جميع القيود وموكتى" "المحرر" وجاما أى النصر.

ويبدو أن البنات استفدن من هذه التطلعات الجديدة ربما أكثر من الأولاد وهذه ترتبط

بحقيقة أنه يوجد فى "بونا" تقاليد ثقافية متقدمة تعود للقرن التاسع عشر وكانت المدينة هى مركز الحركات الاصلاحية الهامة التى ظهر من خلالها أشخاص متميزين مثل "رانادى" كارفى وجوكرها لى الذين أهتموا أولاً وأخيراً بمركز ومكانة المرأة وهكذا اقيمت أول جامعة فى بونا فى منتصف القرن. هل هذا هو السبب فى أن كثيراً من النساء اليوم تسمى بفيديا بمعنى المعرفة كمقابل للتقاليد التى كانت تحرمهن من هذه المعرفة؟ اعتقد ذلك.

ومظهر التسميات الذى يرتبط بالتاريخ الاقليمى أو القومى يعود إلى الظاهرة التى سادت عليه السانسكرتية فى الهند وتقليد الطبقات الأدنى للطبقات الأعلى تأخذ شكلاً من أشكال تقليد الاسماء بطريقة التداول الرأسية.

والابتكار يبدو أنه يأتى من البراهمة الهندوس بحثاً عن الاصاله كاسماء البنين "آپورفا" بمعنى الذى لم يسبق له مثيل وتوساراً بمعنى "الندى" اسما لم تكن معروفة من قبل تعطى معنى "الشياكة بإضافة "لى" فى آخر أسماء البنات مثل "سونالى" و"فايسالى" وروبالى وهكذا.

وهذا البحث عن الجديد عن اللمسة البرهمية كما يقال فى بونا هو رد فعل واضح للتجنيس الذى يجعل من الصعب تخمين الأصل الاجتماعى للأشخاص من اسمائهم الأولى ودراسة الأساليب المتغيرة بالنسبة للممتلكات الرمزية والاجبارية والمجانية يكشف عن أحاسيس الطبقة الاجتماعية وعن الارتباط بما هو "مارائى" خاصة.

وفى المجتمع البرهمى الهندوسى فى بونا تضافى الاساطير التى تظهر فيها الأسماء قوة تخمينية تجعلها نماذجاً تتبع وبالنسبة للأولاد والبنات حيث تمثل الأسماء خطة عمل أو نموذجاً يجب تحقيقه أو ندماً أو خوفاً من الموت.

ولأن هذه المعانى تتصل إتصلاً مباشراً بالقسم الفكرى للعالم ولأنها تصنف الشخص المسمى كما تصنف من يسميه حسب الجنس والدور والحالة العائلية والاجتماعية فإن الاسم المعطى يلقي الضوء على صور وممارسات تساعد على بناء هوية الشخص التى تطلب اعتراف الآخرين بها واعتراف الشخص ذاته بالنظام الرمضى الذى يؤكد النظام الذى يشمل الحياة فى المجتمع الهندوسى.

والطبيعة الداخلية لهذه الهوية (المتتاليه بالنسبة للمرأة والتراكمية بالنسبة للرجل تدعو إلى إستمرارية عدم المساواة المعترف بها قانوناً بين الاشخاص من جنسين مختلفين.

ومع ذلك نجد أن فى المجتمع الذى درسناه هنا ، نجد ابتكارات معينة فى نطاق الاسماء التى تعبر عن آمال مختلفة، المساواة بين الجنسين قيم أكثر عالمية من تلك التى تشير إليها الاساطير أو اعترافاً بأبعاد تاريخية اقليمية أو قومية.

وأسماء البنات تشهد بهذه الظاهرة الحديثة أكثر من أسماء الأولاد والسبب فى ذلك أنه عاجلاً أو آجلاً تعطى البنات أسماء جديدة عند زواجهن هى أسماء تقليدية تضاف لاسمائهن الأصلية وتضع نهاية للحرية التى استمتعن بها أثناء طفولتهن أو مراهقتهن. وفى الختام أجد نفسى أحاكى مصاصى الدماء فى القصص الشهيرة فأسأل عن لغز يرجع بنا إلى المشكلة التى أثارها الحوار فى أول هذا المقال وهذا اللغز الذى يتصل بالاسماء الثنائية التى تدخل تحت تصنيف يوحى بمفهوم آخر لعدم المساواة القانونية بين الرجل والمرأة^(١٤).

ملحوظة : "أود أن اشكر شارلز مالامود وأليس ثورنر والاخوان ومن أصدقائى وزملائى : كاترين شامبيون وكارثين أوجهى وكاثرين وينيرم الذين أيدونى وساندونى فى عملى بقراءتهم وتحليلهم النقدي ولقد استرعت كاثرين أوجهى إنتباهى إلى الاسماء المزدوجة التى تثير مسألة عدم المساواة القانونية بأسلوب مختلف وبطريقة محرجة ولكنها لا تنتمى للمجتمع البراهمى".

والاستخدام يقصر الاسماء المزدوجة على الرجال (هذه الاسماء جزء منها مذكر والجزء الآخر المكون لها مؤنث). ربما كان ذلك لأن "براچا باتى" فى الاسطورة الشهيرة وعن طريق الرغبة والسلوك الرهبانى الزاهر نجح فى اطلاق العنصر الانثوى الذى كان يحتاجه لكى يتكاثر بنفسه.

وهناك أسماء تعتبر تعبيراً عن هذه الأسطورة الدينية التى يشتمل فيها العنصر الذكري على العنصر الأنثوى بداخله.

ومع ذلك فهذا ليس شيئاً مطلقاً فالزاهدات السيدات أيضاً يمنحن أسماءً مثل سيثمايا وچوروياض إلى أخره وهذه الأسماء تتركب من نموذج "الفيدى الأرضى الخفيف (ماكدونيل ١٩٧١ - ١٢٦ للجزء الرجالى) والذى يعكس مع الاسم الانثوى الذى يسبق الاسم الذكري وفى معظم الاسماء يميز المقطع الأخير للاسم نوع المولود فى كلتا الحالتين.

(١٤) اشكر شارلز مالامود وأليس ثورنر ومجموعة الاخوة "لأن اشخاص تسموا بنفس الاسماء من أصدقائى وزملائى كاترين شامبيون، كاثرين أوجهى وكاثرين وينيرجىز توماس" الذين عاونونى فى عملى بقراءتهم النقدية الدقيقة.

لفتت نظرى كاثرين أوجهى إلى موضوع الاسماء المركبة والتى تثير عدم المساواة القانونية بطريقة محرجة ولكن هذه العلاقة لا تنطبق على مجتمع پونا البراهمى.

The Pivotal Role of Bhaleti in Indian World Views.

ولكن الاختلاف الهام لا يقع فى هذه الحقيقة حتى رغم أنها نحوياً صحيحة وإنما إلى حقيقة أخرى وهى أن الأسماء المزدوجة تحتوى على كلمتين عكسيتين متناقضتين ويعتبر البعض ذلك رمزاً للتعايش ولتراكم الاسمين أو العنصرين الذكري والانثوى معاً. بينما يعتقد آخرون أن تلك الأسماء تعبر غوذجياً عن أن هذين العنصرين قد استوعبا وأصبعا حياديين.

ويمكن هنا طرح السؤال الآتى : ماذا يحدث عند ميلاد هؤلاء الرجال والنساء التى تستحضر اسماءهم "سيشاً" فى بعض من أحسن أشكاله وهو الشكل الذى نصفه رجل ونصفه أنثى.

وسيلظل هذا اللغز دون جواب فطيقاً للهندوسية فإن الأتمان ليس له جنس.

BIBLIOGRAPHY

Works on naming in Europe, America and China:

- ALLITON, VIVIANE, "Prénoms chinois ou la mémoire du mot", *Orients*, Paris Sudestasie/Privat, 1986, pp. 281-294.
- BESNARD, PHILIPPE, "Pour une étude empirique du phénomène de mode dans la consommation des biens symboliques: le cas des prénoms", *Archives européennes de sociologie*, 1979, vol. XX, pp. 343-351.
- BURGUILLER, A., Klapischi-Zuber, C., ZONABEND, F., "Formes de nomination en Europe", *L'homme*, 1984, t. XX, no. 4.
- DAUZAT, A., *Dictionnaire étymologique des noms de famille et prénoms de France*, Paris, Larousse, 1951.
- DUPAQUIER, JACQUES, BIDEAU, AIAIN, DUCREUX, MARIE-ÉLIZABETH, *Le Prénom, mode et histoire*. Entretiens de Mahler, 1980. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1984.
- GENETTE, GÉRARD, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris, Le Seuil, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- PIMPANTAU, JACQUES, "Les noms", *Chine, culture et tradition*, Paris, Ph. Picquier, 1988, pp. 324-330.
- VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, Paris, Nourry, 1909, reprinted 1969, Paris, Mouton et Maison des sciences de l'homme.
- VERNIER, BERNARD, "Fétichisme du nom, échanges affectifs intrafamiliaux et affinités électives", *Actes de la recherche, l'amour des noms*, June 1989, N° 78, pp. 2-18.

Indology

- BERGAIGNE, ABEL, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paris, Champion, 1963.
- BRITTO, F., "Personal Names in Tamil Society", *Anthropological Linguistics*, 1986, Vol. 28, no. 3, pp. 349-365.
- BHATTACHARYA, NARENDRA NATH, *Indian Puberty rites*, New Delhi, Munshiram Manohar Lal Publishers, 1980.
- CARTER, ANTHONY T., "Hierarchy and the Concept of the Person in Western India", *Concepts of Person*, A. Ostor, L. Fruzzetti, S. Barnett, eds. Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- CHAMBARD, JEAN-LUC, *Atlas d'un village indien*, Paris, Mouton, 1980.
- Census of India, Maharashtra, *Fairs and Festivals, vratas*, 1969.
- DUMONT, LOUIS, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramallai Kallar*, Paris/La Haye, Mouton, 1957.
- ENTHOVEN, *The Folklore of Bombay*, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- HERRENSCHMIDT, O., *Les Meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne, L'Âge d'homme/Essais, 1989.
- KANE, P.V., *History of Dharmasastra (ancient and mediaeval religious and civil law)*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1974.
- KARVE, I., "Kinship Terminology and Kinship Usages in the Maratha Country", *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, Poona, 1940.
- "Personal Names in India", *Bombay University School of Sociology, Silver Jubilee Volume*, 1946.
- Lois de Manu*, tr. A. Loiseleur Deslongchamps, Paris, Garnier, 1976.
- MACDONNELL, *The Vedic Mythology*, Varanasi, Delhi, Indological Book House, 1971.

Men's and Women's Names in a Brahman Community

- MALAMOUD, CHARLES, "L'Inde brâhmanique. Karman des hommes, mâyâ des dieux", in *L'Histoire des idéologies*, vol. I, Fr. Chatelet, ed. Paris, Hachette, 1978, pp. 68-81.
- ed., *La Dette*, coll. Purusârtha, Paris, EHESS, 1980.
- MASANI, R.P., *Folk Culture Reflected in Names*, Bombay, Popular Prakashan, 1966.
- ÖSTOR, A., FRUZZETTI, L., BARNETT, S., *Concepts of Person*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- Les Questions du roi Milinda*, tr. from the Pali by Louis Finot, Paris, Boccard, 1963.
- RENOU-FILLIOZAT, *L'Inde classique*, II, Paris, Imprimerie nationale, 1953.
- STEVENSON, MARGARET SINCLAIR, *Les Rites des deux-fois nés*, Paris, Le Soleil Noir, 1920, reprinted 1982.
- ZIMMER, H. *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Paris, Payot, 1951.

النظر العقلى، الادراك الحسى، المحاكاة والظن

بقلم : ايرك ميكولان Eric Mechoulan

إن النظر العقلى والادراك الحسى والمحاكاة والظن هى فى الواقع مصطلحات تتعارض أحيانا إلى جانب أنها تنطوى على علاقات دقيقة تواجه أحيانا بشىء من الإنكار والرفض. ومع هذا فإن نسق المفارقة والذى غالبا ما يعمل على إحياء ويحث كلا من النظريات الجمالية والمفاهيم الخاصة بفكرة المحاكاة هو الذى يمثل فقط نوعا من المتعة التى تضى نوعا من الأسى حيال نظم وأداء عمل تلك المفاهيم وتطورها حتى فترة البحث المعاصر فى علم الجمال.

ولا بد أن نضع نصب أعيننا حركة التفكك التى انتابت المجتمع القبلى اليونانى، تلك الحركة التى أدت إلى قطع الصلة بين الطبيعة والمجتمع، وذلك فى الفترة ما بين القرنين الثامن والسادس قبل الميلاد. ولقد كان النظام الاجتماعى من قبل يستمد شرعيته من اتساقه وتناغمه مع النظام الكونى للطبيعة. غير أن ذلك الانفصال الذى طرأ بينهما حتى على حتمية اعتماد المجتمع على نوع آخر مختلف من الاتساق والذى يتمثل فى المبدأ الذى يذهب إلى التماثل المثالى بين كل الأفراد. وهنا تلعب الدلالة دوراً هاماً.

"إن كلمة norms والتى تعنى القانون كانت تنطوى - كما وضع ذلك لاروش - فى هادئ الأمر على دلالة دينية وأخلاقية قريبة إلى حد كبير من النظام الكونى - الترتيب والنظام والتصنيف التفاضلى - ولقد ارتبطت تلك الكلمة فى أثينا بعد عهد هيراستروتوس بالقانون السياسى وحلت فى هذا محل Thesmos وذلك يرجع لارتباطه بالديموقراطية المثالية

ترجمة : أحمد عبد الحليم

isonomia. وتصادف عن هيردوس دلالة أخرى ضعيفة لكلمة nomos حيث تم استخدامها كتقليد مجرد من أية قيمة معيارية. وربما يطرأ نوع من التعديل بين دلالة القانون السياسى والعرف الذى قد ينتج عنه الانتفاع بالفكر الفلسفى خاصة مع المفكرين السوفسطائيين^(١).

إن تلك الفترات الثلاث التى شهدتها دلالة كلمة nomos تبلور لنا التطور الذى أود جاهدًا استعادته من جديد. وسوف أعود لاحقاً إلى ذلك العهد السوفسطائى الثالث. ولكن الآن أود أن ألفت الانتباه إلى أن المدن الاغريقية قد جابهت مشكلة خطيره وذلك يرجع إلى أنه مثل هذا المجتمع الذى لا يقوم على نظام كونى محدد ولكن يعتمد فقط على سلطة الكاهن الذى كان بمثابة الملك. وكان يقوم فى نفس الوقت بدور المنظم ومثال النظام الاجتماعى فكان لا بد من تثبيت الاحداث بصورة ديمقراطية. وكان لا بد ايضا من اجتناب ماقد تخلفه أفعال الكاهن والذى كان يؤديها طبقا لوجهة نظره الخاصة من فوضى فى الخطاب حيث أنه لم يكن فى سلطة أى فرد تحديد معنى قيمة أى حدث^(٢). وهكذا يصف Wald Godrich الحل الذى تصوره الاغريقون :

"اختار الاغريقون أفراداً معينين على أساس أمانتهم وموقفهم العام من الدولة ليكونوا ممثلين فى مناسبات رسمية معينة فى بلاد أخرى أو فى أمور ذات أهمية كبيرة. هؤلاء الأفراد يحملون لقب Theoros وهم جميعهم يكونون Theoria. (من المفيد أن نضع نصب أعيننا أن الكلمة تدل على الجمع) وإن Theoria تمدنا بأساس وطيد من الحقيقة. والذى أؤكد عليه قد يصحح مجالاً لحديث عام. إن الفرد العادى وحتى النساء والعبيد والاطفال كل أولئك قادرون على الادراك الحسى. ولكن هذه الإدراكات الحسية ليس لها أرض اجتماعية. فهى لم تكن محظورة وبالتالي لم تشكل

^١ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1982, Vol. (١)

See Florence Dupont "Cicéron, Sophiste romain" in Langages (٢)

"إن الشعب فى أثينا مجموعة من الأشخاص المجهولين ولا يوجد مواطن له ميزة خاصة ليتحدث أصدق وأعدل من الآخرين. Demos موضوع عام لكل الأحاديث المتطورة التى تشكل كل الأحاديث الممكنة Demos حول هدف المناقشة. إن كلمات الناطق ليست هى التعبير عن حكم قد يكون الادراك صوته. بل على العكس هو للدرجة التى يختص فيها المتحدث كفرد للدرجة التى يتطابق فيها مع Demos يكون فيها حديثه مقنعاً".

قاعدة للبحث والحكم والعمل في الدولة. إن الحدث المعلن نظرياً هو نقط
الذي يمكن تناوله كحقيقة" (٣).

إن كلمة Theoria أشارت إلى ما يمكن أن يكون مشروعاً من الناحية الاجتماعية
للتحدث عنه. وبالتالي الوحيد الذي له الحق (وكذا الواجب) للتفكير. ويضيف Wlad
Godsich قائلاً

"في الواقع قد يكون أكثر من اهتمام نظري في تصورنا الحالي للمصطلح
أن نعجب أني للبعد الاجتماعي وللتحقق من الأحداث أن يختفي" (٤).

وحقيقة إن هذا الاختفاء هو الذي يهمني هنا. لقد أتت على اللحظة التي يستطيع الفرد
من خلال Theoria مشروعة وكذلك الإدراك الحسي يستطيع أن يحدث فرقاً ذا طبيعة
وجودية من Theoria و aithesis.

وقبل أن نصل لهذه النقطة يجب أن نلاحظ عدة متوازيات لاغنى عنها. على سبيل
المثال حقيقة أنه منذ ذلك الوقت أننا نتطلق من النظام قبل المالي حيث قيمة الاستخدام هي
التي تكاد تكون (الهدف مأخوذ من شبكة قيم سحرية خاصة) نظاماً مالياً تهيمن فيه
القيمة المقايضة (الهدف الآن ليس له إلا معنى مجرد واحد فقط يتطابق مع كل الاهداف).
بمعنى آخر. إننا نجد إلى جانب التطور السياسي الاجتماعي نفس القيمة ذات الهوية
المجردة والمساواة وهاتين الصفتين ليستا انعكاساً للأخرى كما هو واضح.
هذه القيم الجديدة ستكون تلك التي تفرض نفسها على الفكر الاغريقي (٥). وعلينا أن

(٣) Wlad Godzich, "The Tiger on the Paper Mar," introduction by Paul De Man,
The Resistance as Theory and Other Essays, Minneapolis, University of Minnesota
Press, 1986, p. XIV.

(٤) Godzich, المرجع السابق، ص ١٥ من المقدمة.

(٥) كما وضع لنا المثال اللغوي أن Benvensite يبدأ من جديد عندما يقارن الاشتقاق الاغريقي
Polis.Polites باللاتيني Civita. في الحالة الأخيرة الفرد المشترك يأتي في المقام الأول والمدينة
تعرف بالإشارة إليه كأنه مجموعة موحدة من أولئك الذين تربطهم علاقة الجنسية في الحالة الأولى على
التقيض تبدأ من نقطة مجردة المشتق منها كلمة، Polites ألا وهو الذي ينتمي لـ Polts إن المطلق
والمساواة بأنيان قبل المطلق الذي يشكل الأساس للفكر الاغريقي المدني. انظر Bevensite
Problemes de linguistique. بالإضافة لذلك أننا نجد في اللغة الفرنسية أننا نفتقد أثر المثال
الاغريقي وليس اللاتيني. فتصورنا للمجتمع المدني أقرب للتصور الاغريقي. فمن الضروري أن نرى كيف
يعمل الانقلاب اللغوي بادناً من القرنين الثاني عشر والثالث عشر جنباً إلى جنب مع فكر

انظر P. Michaud - quantin universitas expressions du mouvement Communautaire dans
le Moyen Age latin, Paris, Vrin, 1970.

نفرق بين حركتين ذاتى نظام جغرافى. الأولى عند Ionia لا تحاول استيعاب ال Phusis فى اطار كونى ذى حياة (فى نمو النباتات أو حياة الحيوان) بل فى شكل تكنولجى آلى. أى أنه لن يكون هناك قصة غامضة حول ميلاد العالم؛ بل على العكس ستكون التركيبات الأولية والمبادئ الأزلية هى المنشورة. وبالتالي ستصبح القضية قضية معرفة ما الذى يجعل الحياة الآلية تعمل. وسيتم اعتبار التصور الالهى هو العامل الخارجى للطبيعة، أما الحركة الثانية فعند بلاد اليونان الكبرى Magna Grecia حيث يحاول اتباع فيثاغورس تأسيس توافق اجتماعى قائم على توافق حسابى. وحيث يطرحون الثنائية بين الروح والجسد. ثنائية تهيمن فيها الروح على الجسد وتوجهه لما لها من علاقة بالسماء. وهى فى النهاية تحدد موقف العامل الخارجى عن طريق علاقتها بالعالم الحسى (Phusis). يبدو أن الانفصام عن العالم المحسوس لا يتم بالكلية. بل لا تزال ثمة محاولة للتفكير فى التضاعف (ta onta) وهرقليطس بالطبع هو أفضل مثال على ذلك. أما مع بارمنيدس الذى يتصور الكون كله تاماً فريداً فقد حدث أول انفصام.

لكن قبل تحليل النموذج المقترح من قبل بارمنيدس يجب فهم شكل الرمز نفسه للفيلسوف والذى سنشير إليه هو حديث ال demiourgon. والذى يربط بعض المؤرخين. مثل Doobls بينه وبين الكهنة. إن demiourgon هو النبى أو الشاعر أو الموسيقار أو الراقص أو الطبيب وأشياء أخرى عديدة. هو العراف الذى يرمج بالغيب. وعلى أية حال فإن الذى يشكل أصالة الفيلسوف بالنظر إلى الكاهن هو حقيقة أن الفيلسوف فيما يتصل بالارق السياسى لا يقنع بأن تتعلق رؤاه ببعض البدائيات. بل بدلاً من ذلك سيعلمها لكل فرد بالمدينة وهكذا إيصالها بالحكم والانعكاس. فالغيب إذن لم يعد مكاناً للهوية الذاتية الموضوعية لما يقول Vernant باختصار (العقل) (logos). ولأول مره فإن شكل المناقشة هو الذى سيحدد برهان قيمة أية عبارة.

إن بارمنيدس هو أول من افترض هذا التصور بفرضه مبدأ الهوية (الشذرات ٨ ، ١٦) Cstia oukestin (موجودة وغير موجودة) (١٧). أو مبدأ عدم التناقض. وبفحص هذا التكرار اللفظى سينبعث المنطق : أى للتفكير فى أن الفكر سيؤدى إلى نظرية للعقل مثل الفرض. وكذلك يبين لنا فحص النظرية بهذا الشكل الشيق : وهو معطى فى الشكل الموجز

(٦) اننى استخدم النص الاغريقى فى كتاب Nestor - Luis Cordero Les deux Chemins de Parmenide

اننا نعرف أن هذا النص الباقى لنا من أعمال بارمنيدس هو قصيدة وتحكى عن زيارات الإلهة التى كانت تعلم بارمنيدس طريقى الحقيقة والرأى.

وعلى أية حال كل شيء جاهز لهذا التناقض ليثبت وجوده حتى تحل قضية جمودية مذهب بارمنيدس الأحادي.

وقبل أن تصل لتلك النقطة - أى إلى افلاطون - قد نتساءل لماذا يفرض مبدأ عدم التناقض نفسه بعد ما بدا أنه زائف فى العالم الحسى ونائياً تماماً فى عالم ما وراء الطبيعة؟ فى الحقيقة علينا أن نفهم أن المرغوب فيه هو تصور عالم الغيب وبالتالي أفكار العالم الحسى وبعيداً عن نموذج ما وراء الطبيعة الذى يفترض توافقاً مجتمعاً طبيعياً تم إبطاله فعلاً "وهكذا كان من اللازم أن يكون هذا الكلام حديثاً محدداً لا ينكر نفسه ولا يحمل إدانة فى نفسه"^(٧). فشرعية هذا الحديث إذن موجودة .. ليست خارجه بل داخله .. تماماً مثل أن المجتمع يسكن نفسه وليس الكون. ومن السهل عند هذا الحد أن نرى التوازن الفاصل بين السياسية والاقتصاد والثقافة .. فى كل مرة تكون المسألة مسألة تأسيس قيم النظام الاجتماعى الجديد، (المساواة المجردة (المطلقة) والهوية) .. من هذه البداية تتغير العلاقة بين الاحساس *aislhesis* والنظر *Theoria*.

فإن *Theoria* (النظر) التى لازالت تأملاً تصبح فقط ذلك الوجود الغيبى وأكثر حقيقة من الواقع المحسوس - رؤية الإلهة *Theorie Aletheia* لم تعد بعد نظام *aithesis*: بل هى نظام الحديث والكلام (العقلى) لذلك فمن المنطقى أن لا تصبح *aithesis* ميدان المظهر .. ميدان الخداع وهم الحواس وباختصار اللاموجود. وهناك انفصال عن التضاعف الحسى وكذا الاجتماعى إلى البحث عن الواحد من خلال توسط الحديث ذى الشرعية المنطقية (متطابقة فى ذاتها). إن *Theoria and aithesis* اصطلاحان متناقضان طبقاً للطريقتين المتناقضتين التى وصفتها الإلهة: الحقيقى والزائف ... الوجود واللاوجود... الواحد والمتعدد ... الخفى والظاهر ... النظام والفوضى ... القيمة والصحيح ... الحقيقى والزائف ... العقلى واللاعقلانى.

يمثل هذا السياق من السهل أن نفهم إدانة الافلاطونيين للشاعر (أنه فى الجانب الخطأ وراء الحد) إلا أنه من السهل أيضاً أن ندرك عجز... الفلسفة القائسة على مبدأ الوجود الذى يعتقد فى *aisthesis* حيث أن الأخيرة كانت مستبعدة منذ البداية من ميدان الفكر. بمعنى أنه قد أصبح غير شرعى (وهذا من المستحيل فى نظام الاسناد المأخوذ فى الاعتبار) والاعتقاد فيه. وأيا كان بالنسبة لبارمنيدس فقد احتفظ بالمقياسين بينما أكد

⁷ Régner, *Les Infortunes de la raison*, Paris, Seuil, 1966, p. 140.

(Estin). ويريد بارمنيدس بايجاز هذا الموضوع أن يقودنا للتفكير فى الاحادية الضمنية للتكرار. وهكذا يستخدم نفس الفصل. ويحمل العنصرين كلا من الموضوع والفعل، الوجود فى أنه يوجد. عنصران وليساً عنصراً واحداً بغيره. إن بارمنيدس يضع فى اللغة ما تكشفه اللغة: أى الوجود يوجد.

بيد أنه لا يتوقف هنالك ... ويعنى أكثر دقة إن ما تلميه عليه معبودته وإلهه - حيث أن القصيدة هى استحضارية وهى مسألة رؤيا - لا يتوافق مع السبيل العادى للحقيقة والوجود. فالطريق للحقيقة ليس طريقاً واحداً.. طريقاً إلهياً لا يظهر إلا عن طريق صوت - إلهى. فالطريق الآخر هو الظهور - اللاحقيقة. الذى يشترك فيه البشر وهو المسمى بالرأى. وهذا الطريق برغم أنه غير حقيقى فإنه يختزن نوعاً من المعرفة تقوم العبادة بتعليمه لبارمنيدس كى لا يتمكن أى بشر كان من التفوق عليه.

كما يجب أن تكون هناك معرفة خاصة بالبشر. حتى لو كانت معرفة للظاهر (والذى لا يعنى معرفة ظاهرة) فخطأ البشر تنبع من اللغة: فهم قد أسسوا نظريتين لتعريف الظواهر الخارجية .. بمعنى أنهم يخطئون الحقيقة الوحيدة ألا وهى أن الوجود ظاهر حتى فى اللغة. إذن فالخطأ ينبع من حقيقة أنه بدلاً من عمل تحليل لغوى للبقاء والوجود يستخدم البشر تحليلاً اسماً وفى اعتقادهم أنهم سيجدون الحقيقى عن طريق القوة السحرية للاسم. ولهذا يدعون رجالا dikrana أى رجال برأسين لأنهم يعارضون تعدد الاحكام الاسمية للتفكير العقلانى الفريد للوجود. وهم بهذه الطريقة يمكن أن يتحدثوا عن ضوء الليل (naktiphase) يربط محمولات متعارضة فى كلمة واحدة. ويعتقدون أنهم سيحددون حقيقة معينة. بينما أولئك الناس هم الذين أسسوا اسماً مميزاً لكل شىء ذاهلين عن أن الكلمات ليست سوى تقاليد لا تمت للواقع بصلة ومقتنعين أن الكلمات صادقة وحقيقية. من هنا ينبع الطريقتان اللذان ترسمهما عينا الرجال .. وطريق الحقيقة الذى يسير عبر تحليل قواعد اللغة لظهور انه ليس ثمة شىء إلا الوجود .. وطريق المظهر الذى ليس إلا اعتقاد فاسد فى قوة التسمية .. باختصار "مرطقة".

فإذا كان التعارض بين الوجود والمظهر بالنسبة لبارمنيدس واضحاً جداً فليس ثمة مجال لقضية استهانة بالعالم الحسى إلى درجة انكار شرعيته. بل بالاحرى يمكن أخذ معيار الأماكن المتتالية للألوهة والناس .. للوجود واللاوجود. وكذلك إمكانية (حيث لا تناقض) وجود طريق - تصفه البداية المجازية للقصيدة التى لا يجب أن تصل بها لتصحيح مجرد زينة بلا معنى - طريق ليس بالمعيار العادى ولا حتى بالضابط العادى.. أى لا يمكن أن نجد عند بارمنيدس تعارضاً ظاهراً ملموساً للدرجة التى يصبح فيها الإثنان شيئاً واحداً.

على تميز الاستخدام (حيث أن الحديث ينتمى بالفعل للنظام الالهي) المتوافق مع الحقيقة. أما مع أفلاطون فالوجه الآخر للمظهر لا يدرك إلا من خلال شكل التغيير. وفي أية حالة فإن اختفاء البعد الاجتماعي لـ Theoria (مثل بعد الـ aisthesis) يحدث خلال هذه الحركة التكرارية التي تبعث بـ Theoria إلى جنة الأفكار وبـ aithesis إلى نار الهم.

ولتر الآن بدقة كيف يخطو أفلاطون في كتابه المشهور "الجمهورية" Repuldic^(٨) ليقيس عيوب الاحساس aithsis وكذلك نقيضها أيضاً mimes. إن مقدمة كتابه الجمهورية ذات شقين : أن الفرد يجب أن يفسر امكانية معرفة الوجود (نظرية الانكار) وكيف تكون حياة الناس المشتركة قابلة للتطبيق (طبقاً لفكرة المعيشة المشتركة) وهكذا فإن المسألة مسألة علم المعرفة والسياسة قد بدأت بنظرية الوجود كفكرة - وليست شبحاً للوجود .. إنه بهذا المنظار الثنائي (مثل كل النظريات الثنائية تركز على نفس النقطة)^(٩). يجب أن ندرك رفض المحاكاة.

يبدأ أفلاطون من حقيقة أن فكرة واحدة تحتضن مجموعة من الموضوعات المتكثرة. والتي نطلق عليها نفس الاسم ويعترف فيها .. وهكذا وعندما يكون هناك عدة أسرة مع عدة منضدات فليس هناك أكثر من فكرة واحدة للسري. وفكرة واحدة للمنضدة. الآن فإن هذه العلاقة المتبادلة بين النظر والفكرة وتضاعف الموضوعات. تدرك في نسيج اللغة .. وبدقة أكثر في علاقة المحمول بالموضوع. ومن الواضح أن الفكرة ليست مقصورة على الاسم ولكن على الطريقة التي تعمل بها. وكما هو واضح هنا يبدو أن الأسم قد توسطها العامل الذي يصنع الاسرة ويحولها إلى Poiei بعد ما كانت فكرة. أما الفكرة نفسها فلا يستطيع أى صانع بشري صياغتها. من الواضح إذن أن demiourgein بالنسبة لـ Poiein مثل المفرد بالنسبة للمتكرر من يعمل للمجموع بالنسبة لمن يعمل كل شيء في oai يعقلها سقراط بهذه الطريقة:

- فكر الآن في الاسم الذي ستطلقه على العامل.

- من الصانع (الخالق) ؟

- الشخص الذي يصنع كل الموضوعات التي يصنعها العاملون المختلفون

كل بطريقة.

(٨) Plato, la Republique Book أحياناً أعدل الترجمة لتكون بلغة أدبية أكثر.

(٩) إذا أصرونا على القول بأن أفلاطون لم يستفسر عن الفن من وجهة نظر سياسية فإن هذا يعني أن أفلاطون يقيم الفن من حيث وضعه بالنسبة للدولة، طبقاً لجوهر الدولة .. أى المعرفة المتعلقة بالحقيقة. مثل هذا التساؤل عن الفن هو في حد ذاته نظرية له في أعلى درجاتها.

- اذن أنت تتكلم عن رجل رائع قدير
- انتظر أنت ستقول ذلك فى الحال بتفكر اكبر. هذا العامل الذى اتحدث
عنه ليس فقط قادراً على صنع كل أنواع الأثاث بل ويصوغ كل الأحياء بما
فيهم هو نفسه بالإضافة إلى أنه يصنع الأرض والسماء والألوهة وكل ما فى
السماء وكل ما تحت الأرض.
- انت تتحدث عن فيلسوف رائع تماماً.

إن فصل تلك القوة الخلاقة عن الخالق هنا يبدو غير واضح تماماً. وغالباً هذا لتعلق
الحوار وليس لقلة الوضوح فى المصطلح. بل بالأحرى قلة الوضوح ضرورية للدرجة التى
تصبح فيه نقطة الاهتمام هى وضع مصطلح أية كلمة صحيحة للاختلافات بين هذه
الممارسات البسيطة إن عملية التسمية هى عملية تجزئة.. وفى نفس الوقت مشاركة
وانفصال.

ماهو مثير فى ذلك الصانع أنه قادر على كل شىء ولا يوجد شىء مخلوق يستحيل
عليه صنعه. فهو يبدو خلاقاً لا يضاهى. لكن Glaucon لم يتخذه بهذا. وإن الاسم الذى
رمز به للصانع لا ينقصه استحضار ذكى : المفكر (١٠). فالخالق الكبير يصبح رمزاً مؤثراً
ولاعياً بالالفاظ: فهو فقط يصوغ الكلمات التى تحملها الرياح بعيداً فى الحال. إلا أن
سقراط لا يسلك نفس المسلك الذى يسلكه المفكر، فهو يفضل استخدام صورة المرأة التى -
سرعة المخاطر موجودة كذلك عند المفكر - تتيح بأن يصبح التساؤل ليس من هو الذى يقدم
إلى ما هو الذى يقدم .. ليس كالحقيقة بل كظهور الهدف .. والرسم هو اللفظ السطحي
للمرأة : فالرسم قد يوصف كأحد أولئك الذين باستطاعتهم انتاج كل شىء بما فى ذلك
السريـر. والآن، صانع السريـر يصنع سريـراً واحداً فقط ويبدو كأنه سريـر حقيقى. إذن ما
الذى يقسم فكرة السريـر .. السريـر المعين والسريـر الظاهر، بشكل معين إن قصد افلاطون

(١٠) يجب ألا نتخذ من هذا الامر فرصة: ففى حوار المفكر سنجد نفس الاتهام بالضبط مع شىء آخر
أكبر (فكرة الدفع). ومن يؤكد أنه يعرف كيف، لا يقول ولا يتعارض، بل ينتج ويصنع عن طريق فن فريد
كل شىء. فإن ذلك الشخص المنتج وأنت وأنا وكل من ينمو والبحر والأرض والسماء والألوهة هم الهاتون.
ماهو أكثر فى دورة اليد التى تنتج أو سائر المخلوقات الأخرى فهو يساويها بكم صغير. إنه أمر مضحك
أنك تضع. ماذا؟ عندما يوجد شخص أنه يعرف كل شىء وأنه سيعلم كل شىء لشخص ما آخر بلا مقابل
فى وقت قصير ألا نعتقد أن ذلك ليس إلا مزاحاً؟ والآن هل تعرف أكثر من عالم أو ماوى أكرم من
المحاكاة mimetics؟

هو ايضاح الطرق المختلفة وبالتالي ثمة ثلاثة طرق للوجود ولاشتقاقات الوجود "كما يزعم هيدجر Heidegger^(١١). فلنسلم بهذا حالياً. وعلى أية حال هذه الاشكال يجب أن تسمى أيضاً. فمن ناحية أن الذى يستطيع ايجاد السرير الاساسى لا يكون إلا إلهاً. ويسمى فيثاغورس Phutourgias- والذى ينشط Phusis ويسمح لها بالنمو، ومن الناحية الأخرى ذلك الذى يصنع السرير المفرد فاتحاً المجال لفكرة السريركى تظهر .. ذلك هو الصانع - وذلك الذى يؤدى دور Demos^(١٢). وفى النهاية الفنان الذى ليس بصانع demiourgos ولا شاعر Poietes يسمى المقلد (المحاكى) لكل هذه الأشياء التى يصنعها الصانعون. يعنى أن المسألة ستكون مسألة "محاكاة" لكل .. الموضوعات وليست للفكرة) كما هى ولكن كما تبدو (فى صياغتها) وحيث أن Glaucon لا يستوعبها فإن سقراط يضيف :

- إذا نظرت إلى سرير من الجانب أو من الأمام أو من أى اتجاه هل السرير يختلف عن نفسه أو حتى بدون اختلاف هل يبدو مختلفاً ؟

.... -

- إنه يبدو مختلفاً ولكن ليس كذلك.

- الآن فكر فيها .. ما الموضوع الذى يفترض الرسم علاقته بكل موضوع ؟

هل يقوم بما هو قائم أم بما يبدو ؟ هل هو تقليد للمظهر أم للحقيقة ؟

- المظهر.

- إذن ففن التقليد بعيد عن الحقيقة .. وإذا كان يستطيع عمل كل شئ.

فيبدو أنه يلمس جزءاً يسيراً فقط من كل شئ. وأن هذا الشئ ليس إلا خيلاً.

وبما أن الوضع محدد منذ البداية فى دور العيون (مرآة الرسم) فنحن الآن أمام تجربة العالم المرئى: توجد استحالة حسية لرؤية سرير بكل جوانبه. ولذلك يبدو مختلفاً فى كل

(١١) هيدجر، نيتشة ص ١٦٦.

(١٢) إنه لأمر شيق أن يختار افلاطون هذا الاسم الذى كان يرمز من قبل للرجل الحكيم. الكاهن بسبب القيمة الادبية لـ demos - ergon. فى Timaeus نفس هذا المصطلح أطلق على الإله الخالق لهذا الكون. هذه الاختلافات اللغوية تجعلنا نستوعب أن أحد اهداف The Republic هو اظهار الفرق بين Phusis. Demos and Mimetes.

مرة ولكن وجوده كما هو دائما حتى وإن لم تكن تتعرف عليه على أنه سرير. إن التجربة التي تؤدي بنا إلى معرفة (تسمية). الموضوعات تنبع من انفصال الكينونة عن المظهر حيث أن المظهر يبدو دائما غير مكتمل وغير ملائم في نفسه ولا يجد قمامه إلا في دورانه حول السرير. وبالنسبة لهيدجر Hedgger فيعتبر أن أفلاطون يعرض لنا هنا الاشتقاقات الثلاثة الممكنة وذلك على أفق هذا الانفصام السابق الذي يجعل المظهر أحق من في العائلة وأن الوجود هو ابنها الرائع الكبير. وذلك لا يرجع إلى أننا لا نرى الموضوع بكل أوجهه التي نستطيع التعرف بها عليه - وليس ثمة حاجة لمن يذكرنا بوجود الموضوع لكي نعمله (١٣). وهذه هي التجربة التي يفترضها الرسم لنا:.

"إن الأمر ليس مجرد حقيقة أن الفنان لا يستطيع إنتاج منصدة تستخدم ولكنه لا يستطيع أن يجعلها تظهر ككل بكل زواياه في نفس الوقت بما يسهم في تحديد طبيعتها مثل mimetes (١٤). لكن هيدجر Heidegger لا يذهب بعيداً عن هذه الملاحظة رغم أنه يثير نقطة هامة بتمسكه أن التخمين سيؤدي به لأن يرجع إلى ما يقصد أنه يظهره على أنه واجب الوجود. وفي الواقع يفصل الاحساس aithesis عن الرؤية Thearta فنحن مضطرون ألا نتصور السابق إلا في معيار اللاحق وأحياناً بدرجة بعيدة ولكنها غالباً إهانة إن الخطأ الأكبر، هو أنه لا ينتج إلا مظهراً - وشيخاً - ومثل ليس فقط مجرد المظهر بل والمظهر الوحيد كذلك - علاوة على ذلك فإننا نتعرف على السرير والمنصدة والتجار وهلم جرا، ولكن ما الفضيحة في المحاكاة ؟ في الواقع أن ذلك يحدث فقط في أن الشخص يقلد صوتاً أو إشارات أشخاص مختلفين أو الأخرى حيث أنها ليست مسألة أفراد فمسابقة واحدة (للشاعر الحديث) يستخدم حديث عدة مسابقات مختلفة. وفي الحقيقة أن الكاتب يستطيع تأليف حديث الطبيب النفسي والاجتماعي والمؤرخ الجغرافي والطبيب البشري وعالم النباتات والفيلسوف (وكذلك البرجوازي والمعلم والفلاح والشرطي وطالب الستينات أو ملكة إنجلترا الجريئة) بدون اتهامه بالمرأعة والخداع في الحال. (١٥) بيد أن أفلاطون

(١٣) قد نلاحظ أن علم الظواهر يجتر نفس الخطأ عكسياً عندما يدعى أن المكعب ذات الستة أوجه ليس له ستة أوجه في نفس الوقت للدرجة التي إذا أصبح فيها المكعب الحقيقي هو مكعبى أنا فانا أرى كل أوجهه وجهاً واحداً.

(١٤) هيدجر، نيتشة ص ١٧.

(١٥) لتأخذ مثلاً واحداً الحديث الطبي عند Balzac إنه مقبول ليس فقط بدون مشكلة ولكن لأن السلطة نفسها تشعه مادامت هناك أطروحات طبية لأمراض شخصيات معينة في La Comedie-Humaine ونحن نهني Balzac على حدة وصحة. ومن ناحية أخرى ليس مقبولا بدرجة كافية عندما يدعى مؤلف بكل وضوح مثل هذه السلطة مثل Zola والتي يعرض فيها نفس الأطباء بدلاً الرسم الكاريكاتوري للأوصاف الجسدية.

حساس مثل Baupdiév كالمسائل شرعية الحديث: ذلك بأن يسمح شخص لنفسه أن يغتصب وظائف ليس أهلاً لها ولم يطلب من أحد إنجازها ولا يصلح أحد لها: وهذا هو الأمر المفضح.

إذن ما الذي يجعل الحديث غير الشرعي حديثاً شرعياً ؟ .. يمكن أن نقول إن مرجع ذلك للمكان الموجود فيه والذي يعطيه شرعيته ... إننا أفراد رواية وليس شيئاً حقيقياً - وبالتالي فإن كل الأحاديث قد توجد بدون السؤال عن الوظيفة الرمزية للمجتمع ...

وقد فصل هذه الأحاديث إلى الدرجة التي تكون فيها زائفة رسمياً وعند التمسك بها لسبب واحد بدون أهلية أخرى تؤازرها غير حبكة أحاديثها الزائفة فالفضيحة إذن في طريقها للزوال .. فنحن قد أصبحنا على أرضية من الشرعية.

بيد أن الأمر يسير بخطى سريعة تجعل أفلاطون يتوقف مرة أخرى: إن الخطأ في هذه الأحاديث الزائفة أن لها تأثيراً يتخطى إلى الحقيقة. فبالنسبة لأفلاطون فإن الشخص الوحيد المؤهل الذي يقول الحقيقة هو ذاك الشخص الذي يذكر الفكرة ويسير في ضوئها وله قدرة على الإيجاد. أما الآن فإن غير المؤهل يبدو وكأنه يقول الحقيقة فهو ينتج وهم الحقيقة مظهر للوجود وليس الوجود نفسه. وليس هو غير المسموح به لأنه لو قد عنى بهذا خلطنا بين الكفاءة مع عدم الأهلية والصادم الزائف والحقيقي مع غير الحقيقي والوجود مع اللاوجود ولن تؤدي الحياة المشتركة وظيفتها في أمان. ويعيداً عن بعدها عن الفكرة فإن المحاكاة غير مدركة لذلك: فالمحاكاة تحبك شكلاً آخر لا يذكر أو يدرك الفكرة وليس إلا مقدمة مبدؤها من الغرائب المتضاعفة لما في الاستخدامات اليومية. فالمحاكاة تقوم مباشرة على المظهر على الرأي.

هذا الجهد لا ينبع من التحليل في ضوء كشف الوجود ولا في ضوء الانتاج بداية باللاوجود حيث أن الاثنين في مذهب الوجود الذي يفكر في نفسه بلغة القضاء:

"إن البعد فيما يتعلق بالوجود ورؤيته يعطى المقياس الحقيقي لتحديد جوهر المحاكاة"^(١٦). وإن البعد بالنسبة للوجود هو الذي نظم الخاصية المميزة للعمل. علاوة على ذلك فإن العمل المقلد ليس له خاصية ذاتية ولا مكان خاص به بما أنه يستعير خاصية ومكان الآخرين فهو لا يأتي من الوجود ولا من اللاوجود ولكن من الآخرين في تفردهم. والعمل لا يقول الحقيقة ولا الزيف لأنه لا يتحدث عن نفسه ولكن بالاسم الذي يستخدمه من الآخرين (الطبيب أو النجار أو الفيلسوف) مرتبطاً بالحقيقي والزائف. إن التحليل

(١٦) هيدجر، نشة ص ١٦٩.

الأفلاطوني صحيح لدرجة مذهلة ولا يضاهي بلاشك - من بين الأفكار الأخرى لأنه يدرك أن فعل المحاكاة لا يقوم على الكون وإنما على السرعة. ولكن ربما كان ذلك بسبب أن فعل المحاكاة بالنسبة للفكرة يعتبر تحدياً جباراً. كيف لنا وقد أقرنا بمثل هذا العمل من المظهر الواضح من بين المظاهر الأخرى أن نجد فكرة العيش المشترك فيما وراء الخبرة، التأكيد على علاقة صحيحة بالأشياء ويتكون وللآلهة ولسائر الناس؟ إن الاستعداد من المدينة وليس من الأزورا.

(يبدأ أفلاطون بالتأكيد في بداية الكتاب العاشر على حبه لهو ميروس) لكن ادراك غير الكفو في مكتب المدينة تحكمه الفكرة.

بالنسبة لـ Heidagger السرير يعرف مثل الحالات النحوية للاسم أو مثل انحدار الوجود (١٧). أما بالنسبة لأفلاطون فالسرير يعرف مثل ما يعرف الانسان الهوية ولأن السؤال الرئيسي الذي يطرحه فمن المحاكاة هو سؤال الهوية: ليس فقط كيف ينتج المتطابق بدون أهلية وإنما ماذا يسمى الاسم العلم حديث المقلد وهذا هو سبب أن القطعة بكاملها تحاول دائماً تسمية أى شيء - نظرية الوجود تركز على ممارسة اللغة كتسمية. وبينما تبرز المحاكاة من البداية شكل الأسم لصالح استيلاء آخر للغة (بطريقة أكثر نحوية).

أكثر من ذلك هذا الحديث للاسم العلم يشترك أيضاً في عبارة ذات علاقة بالانسان: ليس فقط في النسب الذي ينبع من الفكرة للمظهر ومن المظهر للمظهر ولكن في محاولة تقسيم الميراث لفصل الولد الصالح عن الفاسد. لفصل الفلسفة عن التقليد والمحاكاة (١٨). تلك هي الكيفية التي يجب أن نفهم بها الإشارة إلى الفلاسفة السوفسطائيين، حيث أنه يقتصب أهليات ليست له، يتحدث باسم الآخرين، ويعمل في العالم المظهري فقط. إنه الشخص الذي على الفور ينتج إبداعات ويتخلى عنها لأقل مبلغ إن السوفسطائيين في عين أفلاطون مخطئون: إنهم يخلطون القيم المختلفة للجوهر... إذا افترضنا - سوفسطائياً يتحدث - أن الصالحات توجد على الجانب الغير مظهري، كما رأينا ويعيداً عن العالم

(١٧) من منظور مظاهر صور الوجود انظر هيدجر مقدمة في الميتافيزيقا ، باريس بليمارا عام ١٩٨٥ صفحات ١٠٧ - ١٢٤ وأيضاً Etre et Temps ، باريس، بليمارا ١٩٨٩.

(١٨) إن هدف التقسيم ليس تقسيم النموذج إلى عناصر على الإطلاق، بل اختيار النتائج ، تمييز المزاعم وتقييم الطيب من الحبيث والموثوق به من غير الموثوق فيه. المذهب الأفلاطوني هو في ملحة الاديعة Odyssey الفلسفية والمنهج الأفلاطوني الجدلي ليس جدل التناقض أو التعاكس بل جدل التنافس جدل المنافسين والمدعين. إن جوهر التقسيم لا يظهر بشكل واسع، في تحديد عناصر أى نوع ولكن يظهر في الاعماق في اختيار الأنساب.

الحسى - اقتصادياً نتحدث - فإن أفلاطون (مثل أرسطو) يعتبر أن قيمة وحقيقة (الصالحات) تكمن فى الجانب المظهرى وفى الحقيقة المادية للأرض والملكية وليس على الجانب الوهمى للمال - ويتضح لنا الآن أن السوفسطائيين لا ينفكرون فقط العالم غير المرنى ولكنهم على استعداد لأن يبيعوا معارفهم مقابل المال، أو بعبارة أخرى، منسوبة إلى أفلاطون، يستبدلون الوجود الحقيقى (بالطبع يفرض أنهم كانت لديهم معرفة حقيقية به، مقابل اللاوجود. (ال ناماس مقابل namismata) مثل الاستبدال الفنى (ال eidos مقابل eidalon). إن الـ noaisma تكون مثلها مثل المال أو مثل المقدار الجارى، أو أكثر تعميمياً مثل كل ما يعرف ويؤسس الاستخدام. ومن هنا جاء الابتكار لشخص ما خارج عن المجتمع ولأى غيرية متعددة قيل سلوك المجتمع إن السوفسطائى، مثله مثل الفنان يعمل على مستوى الاستعمال الشائع. ولكن حيث أن هذا العمل ليس له أداء يومى نحو الفكرة (والتي دائماً تكون بعيدة) فإنه لا يستمر أو يدوم إلا فترة قصيرة مؤقتة إنه الأداء السريع (Tokha). وعكس ما يقوله Heidsggera هيدير عن الشعر فإن رفض الشعر لا يأتي من بعده عن مكان وجوده بقدر ما يأتي من غيابه عن عصره والآن هذا الغياب عن العصر يأتي فقط من حقيقة أن الشعر لا ينتج من الاستعمال من المباشرة الفورية من المجتمع للمكان المحدود بالساحة الاغريقية إن الـ Mimesis (التقليد أو المحاكاة أو التنكير السيئ) لا يرفض حينئذ باعتباره انحطاطاً أو سقوطاً ولكن غير ذلك باعتباره كونى فى التجريبية العملية إن دريدا محق فى نقده لهيدر ولكن مخطئ شيئاً ما فى اشارته لأفلاطون.

إن الميتافيزيقى أو الحد الفوق نظرى يتكون من السقوط فى العصر (...). ولكن التفكير بشأن السقوط بوجه عام مهما يكن كما يفترض الوجود والزمان Zeite Sein، غرضه الأساسى وفى اصراره الشديد من عصر أصيل إلى عصر تابع (...). الآن، التعارض بين الأصيل والتابع: أليس ذلك ميتافيزيقى؟ مطلب الأصيل فى العموم، تلك الاحتياطات التي تحيط بها فكرتنا أليس هذا هو جوهر الميتافيزيقا؟ ولنفترض أننا يمكننا أن نشق ذلك - على الرغم من الافتراضات الشديدة - من كل المصادر الأخرى. أليس هناك على الأقل بعض الافلاطونية فى الـ Ventallen؟ (١٩)

١٩ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1985, pp. 74-75. (١٩)

لو أن هناك فى مذهب أفلاطون موضوع المظهرية" باعتباره التواء للوجود فإن الجانب السياسى هو الذى يقوده هناك وليس مجرد النظرية وبعبارة أخرى كونه غير قادر على أن يدرك الغيرية فى الـ mimesis (المحاكاة فى إطار النظرية Theoria حيث أن mimeses ترفض أن نترك الـ aisthesis، فإن أفلاطون يتراجع وبطريقة محلية واستراتيجية فى المفهوم المغاير. إن صعوبة ذلك الموقف يرى فى الاستخدام الشامل للمجازات المكانية والبصرية التى تختزل فكرة العمل التقليدى (المحاكاة) إلى ركود اللحظة (٢٠).

وعندما نصل إلى جذور ذلك الوضع فإننا نغلب إلى أن نفكر فى ضوء على الوجود فى الـ mimesis كبديل لقاعدة سلوكية لأننا نفكر فى ذلك "البديل" أو الآخر من داخل تلك القاعدة - وحتى عندما يكون الوضع كذلك - وهذا مارآه أفلاطون جيداً - فى البداية. فإن هيكل القاعدة السلوكية هو الذى يؤسس هذا الشيء المختلف باعتباره "البديل" أو الآخر. وهنا نرى أن التقليل من قيمة الجمال الفنى ضرورى للنظام وأن الدلالات الازدوائية التى تحاول أن تصفها ليست هناك بمحض الصدفة.

يبد أنه لكى نفهم الحركة المزدوجة للتقليل والمبالغة فى قدر الجانب الجمالى أو الأشعار العديدة المعاصرة (التعدى، والفضيحة والجنون تصبح قيماً ممتازة). فإننا يجب أن نحلل اللحظة التاريخية الأخرى حيث نخلق نموذجاً أو مثالا جديداً .. القرن الـ ١٨ .. الحصىلة الأجمالية للزيادة الحسية فى الترجمة العلمية كما فى أشعارهم. ومازال الاثنان مرتبطان فى بداية القرن (٢١). ولكن فى اللحظة التى تفصل فيها العلوم الطبيعية نفسها بشكل محدد عن الميتافيزيقيا فإنه يخلق منطقة مستقلة بذاتها سوف تسمى علم الجمال

(٢٠) يجب أن نفهم العلاقة الخاصة بين الاغريق والعين وبين قضية الصورة. فالذى يراه الرجل القديم فى المرأة الشئ نفسه ولكن حيث أنه غير موجود ولاكانه موجود. وإذا كان سيرمز للصورة بالخيال (صرح أفلاطون فى The Republic بالصعوبة النسبية التى تنبعث) ونحن لا نستطيع دراستها من الناحية الهندسية هكذا طالما أن مألدها ليس وجوداً حسيماً. هذا يجب أن يوضع فى العلاقة مع الفكر الديمقراطية التى تعتبر حركة الاجساد تنبع من حقيقة أنها ليست فى مكانها المناسب وبالتالي تحاول باستمرار العودة لوضعها. (٢١) Houdart de La Motte يعتبر أن بين الفن الشعرى والعلم ثمة نفس التفكير ونفس المنهج. و Crousaz يتحدث عن العلم كثيراً كما البلاغة والموسيقى.

ethetic^(٢٢). النظرية Theoria كمنهج تنبع من الدلالات التأملية من اسماء الأفكار لكي تدخل نطاق الجمال، ولكن ليس أى جمال : يجب أن يكون منقى من العارض ويجب كذلك أن يستبعد التفاصيل الغير مفيدة، ويصل إلى الكمال فى المعرفة الحسية كما تكون^(٢٣). ولكن هذا الاستقلال الذاتى يتطلب اضافة الشرعية على علم الجمال باعتباره قيمة، ومن خلال قلب (أو عكس) غريب ولكنه منطقي للتاريخ فإننا نتطابق مع خطة النظرية. إن الفنان العبقري سيكون هو الرائي، الشخص الذى يخبرك بالوجود الحقيقى^(٢٤)، بالحقائق السرية للأشياء، لكن بشرط أن يوقف نفسه على الحسيات الخالصة للمعرفة، للمستحيل: فى الواقع كيف يتسنى لنا أن نفكر فى الجمال فى مناخ النظريات الحقيقى العلمى انطولوجى قد فصلهم؟ إن لم يكن افتقار اللامعرفة، إلى غيره، إن نظام السلبية والتناقض هذا الذى يجد كل طاقته مع "ادرنو" هو السبيل الوحيد لرفع علم الجمال إلى مستوى فن الخطابة فى النظريات.

يبد أن الاستقلال الذاتى لعلم الجمال يجد عند كانط نوعاً ما قدراً من الاختلاف، ويجرد أن ينفصل الفهم والعقل بهدف الاستجابة للانتقادات التجريبية العملية وللحاجة إلى الاحتفاظ بالاغراض النهائية للعقل فإن المشكلة تصبح مشكلة العلاقات المتبادلة والاتصالات، حيث أنه يجب أن يكون هناك انسجام واتفق بينهما. وهذا الاتفاق يؤسس عليالمعنى الشائع الذى يعبر عن نفسه باعتباره الحالة الذاتية لقابلية الاتصال. فما هذا الشيء الذى يؤسس المعنى الشائع؟

ومن خلال الثنائية Theoria - aesthesis فإن كانط قد وضع ثنائية أخرى النظر والعمل، الفلسفة النقدية التى تأخذ فى اعتبارها انتقاده القيمة المعطاة للكلمة Theoria

(٢٢) الاسم هو Baumgarten الذى نشر سنة ١٧٥٠ Esthetica وهى الفترة التى أصدر فيها Buffon اصداره الأول (1748) and Maupertus his Discours d'histoire naturelle (1751) Dissertation inauguralis

(٢٣) . (٢٣) Baumgarten, *Esthetics*, quoted by J. Chouillet, *L'esthétique des Lumières*, Paris, P.U.F., 1974, p. 17.

(٢٤) إننا نجد افضل مثال فى Schiller فى كتابه

Letters Sur le, education esthetique de L'homme

(مثال للتأثير الكبير على الفلسفة الجمالية الالمانية.

"إن الحس الجمالى يجب أن يروق لكل الأحياء كمظهر فقط حتى بالنسبة للأشياء الحقيقية كفكر، فقط".

والفلسفة العملية التى تأخذ تلك القيمة العظمى والتى من خلالها يحرر علم الجمال. إن العبقرية الواضحة لكائط تتكون فى بلنها مرة أخرى يجعلها توضح كلا من العلاقة بين القدرات وبين واقعة الاحساس الشائع. إن اشارات الفهم ربما تنبع من مغالطات مشابهة لتحد ارتباطها بالظن فاذن سوف يكون من الممكن ان نجد وسيلة للحديث فى الاعمال الفنية التى يمكن أن تتفادى نظام المغالطة وال oporia.

ديوجين

العدد ٩٦ / ١٥٢

محتويات العدد

الصفحة

- | | | |
|---|-------------------------------------|-----------------|
| ١ | طريق واحد .. ذو اتجاهين | جورج ماي |
| الآراء والاعتبارات الخاصة بالرحلات الخيالية | | |
| ١٧ | أدب الرحلات السيرالية وعلم النفس | ميشيل رتشاردسون |
| ٥٤ | رأس الأنقى الماكرة | سيرشان وودوارد |
| ٧٥ | الدولة .. والمعبد « والعبد المقدس » | چاكى اساياج |
| ١٠٢ | المصادر الأسطورية والرمزية للمدينة | جيرارد توفان |
| دراسة لوادى كاتمندو | | |
| ١٢٥ | العلم والفن : الأسطورة الجديدة .. | رينيه بيرجر |

طريق واحد .. ذو اتجاهين

الآراء والاعتبارات الخاصة بالرحلات الخيالية

بقلم : جورج ماي
Georges May

هل كان الرواد الأوائل يعلمون برحلاتهم قبل أن يقوموا بها ؟ أو أنهم لابد أولاً أن يُفتنوا بالبحر حتى يستطيعوا بعد ذلك أن يركبوا سفينة تخيلاتهم ثم يبالغون في وصف رحلاتهم ؟ هل هي هيبة الحلم التي حثتهم على المغامرة بتحويله الى تجربة حقيقية ؟ أو أن وصف الرحلات الحقيقية هي التي ساندت ودعمت الرحلات الخيالية ؟ تلك هي الأسئلة التي تجعل المرء يحلم والتي لا تزال نسألها لأنفسنا رغم انه يخامرنا شعور بأنها اسئلة عديمة الجدوى طالما كان من المستحيل الإجابة عليها بتبيين.

كل ما نعرفه أو نعتقد أننا نعرفه هو أنه من بين النصوص الأولى المكتوبة التي وصلت إلينا ، نجد أن الرحلات الحقيقية والتخيلية قد اختلطت ببعضها البعض في مزيج متجانس يصعب الفصل بينه ، وربما أيضاً ما نعرفه هو الصورة التي استقبل بها الشعب الأصلي هذه الرحلات .. من يدري إذا كان اليونانيون الذين استمعوا في الألف عام الأولى قبل الميلاد الى الشعراء الذين تغنوا بعودة أوليس الى إيناطا قد استطاعوا أو أرادوا استخلاص جزء من الحقيقة من ذلك الشعر ؟ .. ومن يدري إذا كان العرب الذين استمعوا في نهاية الألف عام التالية لرواية رحلات السندباد قد ميزوا مثلما فصل المستشرقون الغربيون في القرن ١٩ الموانئ الحقيقية وحطام السفن في أماكن الحلم والمغامرات الخيالية؟.

لابد وأن يذكرنا هذا بأن هناك صلة أساسية وتاريخية بين نوعي هذه الرحلات حتى أن العقل المعاصر يفصل بينهما بعناية أكثر لو كانت بلا شك حقيقية في الأصل.

ترجمة : سميرة سعد الدين الرليلى

وذكرنا ذلك أيضاً بأن كتابات المؤرخين الأدبية التى ألفت بعد القرن الثامن الرحلات الخيالية قد ازدهرت دائماً فى قلب الحضارات التى اشتهرت بمهنة الملاحة وجراً الرحالة .. فاليونانيون الذين هزموا طروادة وخلقوا الأوديسة وأساطير أخرى كانوا بحارة عظاماً .. والعرب الذين شقوا المحيط الهندى من خليج عمان إلى سواحل الهند والصين والذين قاموا برواية قصص السندباد ورحلات البحارة واستمعوا إليها كانوا بحارة عظاماً .. والفرنسيون الذين اصطحبوا چاك كارتيه لضياف سان لورانس وكان من المقترح أن يذهبوا حتى موانئ رابليه وهى موانئ خيالية لكارت ليقر كانوا بحارة عظاماً .. والإنجليز الذين قاموا بالتجارة مع أفريقيا وأمريكا وآسيا وابتكروا شخصية "روبنسون كروزو" و "جاليفر" كانوا بحارة عظاماً .. والأمريكيون الذين ساروا فوق القمر واعطونا تلك الصور التى لا تزال تتمتع بالرواج هم بحارة عظام ...

وهكذا فمن الواضح أنه ليست هناك رحلات خيالية رغم أننا لا نستطيع أن نؤكد أن العكس صحيح .. وأن الحضارات الملاحية كانت دائماً مصدر الرحلات الخيالية أو أن الرحلات الحقيقية سبقت دائماً الرحلات الأخرى زمنياً .. فى الحالة الأولى كما فى الأخرى نجد أنه لا يمكن أن نصدق أن هناك تاريخاً أدبياً لرحلات خيالية بدون تاريخ مواز لرحلات، استكشافية عظيمة..

ومن يقول بفكرة التاريخ الرسمى يقول أيضاً بفكرة كتابة الدوريات فى البانوراما الهائلة التى نشاهد فيها الأعمال العظيمة بدءاً من الأوديسة .. وحتى كوكب القرد وحرب الكواكب .. نجد أننا حاولنا فى البداية التمييز بين الأعمال الأقدم والأكثر شعبية .. تلك الأعمال التى تعطينا سحر المغامرة فيها انطباعاً بالإشباع والاكتفاء الذاتى .. ربما كان انطباعاً زائفاً .. ناشئاً عن عدم قدرتنا على وضع أنفسنا داخل جلد بحار أو زعيم قافلة .. وهو يستمع لراو عربى فى العصور الوسطى .. ويقدر القوة المثيرة للصور المتولدة من هذه الحكايات الرائعة .. فهى تبدو بدائل خيالية وشعرية للرحلات الحقيقية .. وعلى أية حال فهو انطباع يختلف عن ذلك الذى أحسنا به عندما واجهنا النصوص التى وجدنا فيها ، بدءاً من عصر النهضة، أتحياى بصرف النظر عن كونه نهاية فى حد ذاته يتعاش مع فكرة "التكوة" . وإذا أمعنا النظر فى البيوتويات العظيمة التى ظهرت فى عصر النهضة مثل يوتويات توماس مور التى منحت اسمها فى عام ١٥١٨ للنوع الأدبى الذى صورته فى يوتويا توماسو كامبانيللا بعنوان "مدينة الشمس" (١٦٢٠) ، أو يوتويا فرانيسس بيبكون بعنوان "اطلانطس" (١٦٢٧) وأمعنا النظر فى القصص الرمزية الهجائية الشهيرة التى ثلث تلك الأعمال مثل كتابى بانتاجرول الأخيرين (١٥٤٨ - ١٥٦٤) وهما «العالم الآخر»

لسريانو ديبيرا جراك (١٦٥٧ - ١٦٦٢) و"رحلات جاليفر" لسويفت (١٧٢٦) .. فإننا نجد أن هذه النصوص تشترك فى ثلاثة أشياء بصفة عامة تميزها عن الأعمال التى سبقتها بوقت طويل . أولها هو أن الخيال العلمى فى تلك الأعمال لم يعد له ما يبرره بل أصبح له غرض تعليمى . والأمر الثانى هو أن هذا الغرض التعليمى غير معلى بطريقة واضحة .. لكنه مستتر وراء حجاب شفاف بحيث يستطيع القارىء أن يشعر به دون أن يجهد عينه بشدة .. والأمر الثالث هو أن حرص المؤلف على تيسير هذه القراءة المزدوجة مرجعه إلى أن هدفه سيكون مضللاً لو أننا قرأنا كتابه كما كنا نقرأه ونحن أطفال فى النسخ التى وصفت بأنها "مخصصة للطفل" مثل رحلات جاليفر على سبيل المثال ، أو قرأناه بنفس أسلوب استماع اليونانيين إلى رواية رحلات أوليس

وباستبعاد إمكانية هذه القراءة الساذجة المزعومة .. فإن نجاح النهج البلاغى المستخدم فى هذه الكتب العظيمة يرتكز فى الحقيقة على التعاون التطوعى للقارىء الذى استهوته مهارة المؤلف وفقدانه حس الزمان والمكان وبهجة الألوان وغرابة المخلوقات وسحر المفامرات فأصبح .. وعلى نحو تلقائى شريكاً للمؤلف .. فيقوم ذهنياً بترجمة أو إيضاح ما يقدم له من خلال شفرة شفافة وواضحة برغم أنها تبدو مغلقة نوعاً ما لكى يكون امتنان من القارىء عندما يستطيع فك الشفرة مبرراً ..

وسواء أكان تساؤل الكتاب الرابع عن محاكمة ديركونا أمام محكمة الطيور أو النظام الاجتماعى والسياسى الذى لاحظته جاليفر فى رحلاته .. فإن الرحلات الخيالية من هذا النوع تكشف عن معنى خفى للقارىء الواعى كما فى خرافات ايسوب على سبيل المثال أو حكايات "الأناجيل" . والآن نجد أن المعنى مرتبط بخط الرحلة الذى تبعه الرحالة الخياليون وهو الذى دائماً ما يقودهم إلى أماكن أجنبية وغريبة .. فيوضح لهم العوامل المتباينة للرسالة التعليمية للعمل . وهكذا فإن خط الرحلة الذى اتبعه هؤلاء القائمون بالرحلات له معنى ناشئ من اتجاهها .. ولنا الحق فى القول بأن معنى رحلاتهم يعتمد على اتحاد تلك الرحلات .

والهدف الوحيد المقبول للعب بالكلمات هذا هو تقديم الابتكار الأخير نسبياً فى فن الرحلة الخيالية وهو غرضنا الحقيقى فى هذا الصدد .. وهذا يستحق أن نوليه كل انتباهنا واهتمامنا لأنه يسمح لنا بتمييز مرحلة ثالثة فى التاريخ حيث تناولها باختصار وهى مرحلة ربما لم تنته بعد .. وفى الحقيقة فإننا كما سنرى ، نجد أن الشكل الذى اتخذته تلك الأعمال مستخدمة ذلك الابتكار إن لم يكن ينسجم مع مذاقنا الأدبى فإنه ينسجم بصورة أفضل - على الأقل - مع الأعمال الرئيسية التى استغرقت عصرنا من تلك الأعمال التى سبقتها .

إن هذا الابتكار الفاصل لم يكن ليعكس هكذا ببساطة اتجاه الرحلة ، وبهذا يعمل بطريقة جذرية على تعديل معناها .. باختصار ، وعودة مرة أخرى الى اللعب الكلمات .. لتغيير معنى "Sens" الى معنيين لكلمة اتجاه. فكتاب خطابات فارسية "Letter's Persanes" لـ مونتسكيو .. إن لم يكن من أقدم الكتب (١٧٢١) فهو على الأقل من أشهر الكتب العظيمة التي هي أول من استخدمت هذا الانعكاس للرحلة التقليدية .. فبدلاً من إبعادنا بعيداً عن وطننا ويثنتنا مثل بانا جوريل ورفاقه على متن السفينة أو مثل جاليفر وأبطال الرحلات الخيالية التقليديين المتعدين، فإن أوزيك وريكا ، .. سياح مونتسكيو وكاتبى الخطابات يتحركون أصفهان بلدهم البعيدة متجهين إلى أوروبا الغربية حيث مكثا هناك حوالي عشر سنوات .. ومن هنا بحثا معظم الخطابات التي يشملها الكتاب.

ولم يكون هما أول من فعل ذلك .. ولكن هل هذا هو الكتاب الأول فى الأدب ؟ إن إقامتهم الخيالية تلك يرجع تاريخها من ١٧١٠ إلى ١٧٢٠ ، وسبقهم فى ذلك فتي تركى فضولى وجذاب حيث كان مبعوثاً سرياً للسيد الكبير "Grand master" .. كعميل لجمع المعلومات من قصور الأمراء المسيحيين. وهذه الشخصية التي انبثق عنها خيال جينوان جيفوفانى باولو / ماراتا/ وتسمى بمحمود أو محمد .. وربما عرف باسم تيتوس المولدافى .. وهو الاسم الذى اتخذته لنفسه عند وصوله، الغرب، كان زائراً سرياً لباريس لمدة ٤٥ عاماً (١٦٣٧ - ١٦٨٢). وقد أخذ ذلك المبعوث السرى المخلص لمهمته يطر القسطنطينية بوابل من تقاريره . ومعظم الخطابات التي تضم تلك التقارير محدودة بحيث لا يمكن أن نكتب خلالها نوعاً من التأريخ طويل للتأريخ الملكى والدبلوماسى والعسكرى لأوروبا الغربية فى القرن ١٧، ولكن هناك عدداً وفيراً أيضاً من التقارير التي تشمل معلومات عن العرف والعادات والقوانين والمؤسسات الاجتماعية لدرجة أنه أصبح لدينا خلفية أو تلوق مبدئى لكتاب مونتسكيو "خطابات فارسية" ، الذى هو ليس بكتاب يشير الدهشة طالما يحتفظ مونتسكيو بنسخة من كتاب مارانا فى مكتبته. ولقد ظهرت بداية هذا العمل عام ١٦٨٤ فى سلسلة من المجلدات تحت اسم "جاسوس تركى" .. والواقع أن تاريخ نشرها أمر معقد للغاية خاصة بسبب الذين قاموا بإنهاء أعمال مارانا فى منتصف القرن ١٨ .. وهى تظهر مدى الشعبية القائمة والمستمرة لهذا الكتاب.

ومن بين الرحالة العديدين الذين لم يبعدوا طويلاً عن متابعة خطوات محمود وأوزيك وريكا .. نجد واحداً من أول وأشهر الشخصيات بلا شك وهو / ميكروميجاس/ وهو أحد مواطنى كوكب الشعرى اليمانية حيث سمح له وصوله إلى بحر البلطيق الذى يرجع

تاريخه الى ٥ يوليو ١٧٣٧ بمقابلة "حشد من الفلاسفة" وهناك ورحلتهم - وهي رحلة حقيقية - معروفة لدى المؤرخين. والقصة القصيرة لقولتير والتي تحمل اسمه ظهرت عام ١٧٥٢، لكن مما لا شك فيه أن أول نص وجد في نهاية الثلاثينات. وبهذا يكون قد سبقه في المجترة كتاب "Letter from a persian in England to his friend in is pahan" أو خطاب من فارسي يقيم في المجترة إلى صديقه في أصفهان .. (١٧٣٥)، وكتب اللورد "جورج ليتليتسون" .. ويكشف عنوان الكتاب في حد ذاته الطراز الذي أوحى بهذه الخطابات .. ويمكننا قول الكثير أيضاً عن عمل جون شيبير الذي ظهر في لندن بعد ذلك بعشرين عاماً، بعنوان خطابات عن الشعب الانجليزي كتبها باتستا المجلوني اليسوعية التي أقامت سنوات عديدة في لندن. وهذا الكتاب مترجم عن الأصل الإيطالي (١٧٥٥).

وبعد تلك الشخصيات الفارسية والإيطالية الخيالية تأتي أشهر شخصية خيالية كتبت خطابات، ذلك الشخص الذي قام بزيارة المجترة في القرن الـ ١٨ وهو الفيلسوف الصيني "ليان شى التانجى" الذي أرسل من لندن إلى توم هوام وهو رئيس الأكاديمية الرسمية في بيكين سلسلة طويلة من الخطابات التي بدأ "أوليفر جولد سميث" نشرها في ١٧٦٠ في صحيفة تصدر في لندن قبل جمعها في عمل واحد نشر أيضاً في لندن عام ١٧٦٢ بعنوان "مواطن عالمي" أو خطابات من فيلسوف صيني يقيم في لندن إلى أصدقائه في الشرق .. والواقع أنه بتأثير "جولد سميث" مضافاً إليه أعمال "مارانا"، "ومونتسكيو" شهدت لندن بعد ذلك ظهور مجلدين كتبهما "شارلز جوتسون" بعنوان "الرحالة" هو "صورة للحياة" في سلسلة من الخطابات التي كتبها فيلسوف صيني من لندن إلى صديقه في تونج - تونج وتحتوي على ملاحظات عن القوانين وأخلاق الانجليز وشعوب أخرى عام (١٧٧٥). وقبل ذلك بفترة وجيزة أعاد "قولتير" في كتاب "Le inge`nu" سرد المغامرات التي رواها باسبرتيان وبعد ذلك في "فير سليز"، وهي مغامرات رحالة من أرض الهورون وذلك الانجينيرو الذي هبط في خليج سانت مالو في ١٥ يوليو ١٦٨٩ قد سبقه في الوصول بتسعين عاماً في الكرونولوجيا الخيالية إلى ميناء سانت مالو قادماً من منتصف المحيط الهادى رحالة حقيقى وهو "آكثورو البولينيلى"، الذى أعاده "بوجنيفيل" من تاهيتى. وأصبح باسن أورو بطل عمل دييرو الذى قام بتأليفه حوالى عام ١٧٧٢ بعنوان "Supplement au rayage de Bougain's Ville" تكملة لرحلة "بوجنيفيل" التى لم تظهر سوى عام ١٧٩٦ أى بعد ١٢ عاماً من وفاة المؤلف. وفي نفس الوقت نشر في مدريد في عام ١٧٩٣ كتاب "Cartas Manuescas"، وهو عمل نشر بعد وفاة

مؤلفه جوزى كاداك .. ونشر فى بداية الأمر كسلسلة. مثل رواية جولد سميث وهو مؤلف تماماً من خطابات يشارك فيها الفنى المغربى "جازل بن على" من خلال إقامته عدة سنوات فى أسبانيا (١٧٦٨ - ١٧٧٤) مع أستاذه وصديقه بن بيلى العجوز الذى كان لا يزال يعيش فى المغرب. ويتحدث فيها عن انطباعات بدون التحدث عن كم الأعمال الفرنسية التى حاكت ببراع رائعة أعمال مونتسكيو : ومن المفترض أنه كتبها سياميون ، أو هندو ، أو حيثيون ، أو أتراك ، أو عراقيون. فبعد أربعين عاماً بعد ظهور أو نسخة من كتاب رسائل فارسية فلا زال بإمكان "جرىم" ملاحظة أنه فى كتاب "Correspondance letteraire" وهو بعد كتاب رسائل فارسية "لنتوسكيو" الخالد .. ما من مكان فى آسيا أو أمريكا إلا وسافر إليه أفراد من فرنسا حتى يستطيعوا رسم جدول لطبائعنا وعاداتنا وتقاليدنا".

وإذا كنا قد وصفنا سابقاً ابتكارات الرحلة المعكوسة بأنه ابتكار فاصل ليس لأنه قدم بأسلوب ادبى . فليس كل الإنماط الأدبية بالضرورة أنماطاً مسلية ومثيرة بدرجة كافية، وفيما عدا العلامات القليلة التى تصنع دولة الأدب، بحيث تستحق اهتمام قراء مجلة ديوچين. لكن لأن تأثيرات هذا الابتكار من أقدم وأعظم مؤلفى القرن الـ ١٨ وهو القرن الذى انفراد بهذا الابتكار ، يبدو اليوم انتائيته أو نبوتية فضلاً عن أنها أصلية .. وأول هذه التأثيرات تبدو واضحة بصورة مباشرة. فإن عكس اتجاه خط الرحلة يؤدي إلى انعكاس الرؤية ..

فى الرحلة الخيالية (للرحلة الكلاسيكية) فإن الشخص يأتى من المعلوم إلى المجهول وموضوعها هو أن الرحالة ينتهى إلى نفس الثقافة مثل القارىء. الوجه اليها الكتاب والقارىء مدعو لمعرفة نفسه معه .. بينما فى النموذج الجديد للرحلة الخيالية - الجاذب نحو المركز - فإن المجهول يأتى إلى المعلوم ..

فالشخص الذى يحاول الكاتب معرفة نفسه معه هو الشيء الذى يلاحظه السائح الأجنبى .. وهذا التحول من الفاعل إلى المفعول به يؤدي بصورة منطقية الى غو الشعور بالموضوعية .. ففى النموذج الذى أسميناه بالتقليدى مثل "العالم الآخر" .. لسيرانو برجراك أو رحلات "جاليفر لسويقت" .. فالهدف الذى يرمى اليه المؤلف الهجائى هو البيئة الثقافية للقارىء... فهى مسألة فتح عينيه على كل شيء يمكن الفصل فيه ويمكن مناقشته وليطلعه على التسميى بينما يميل لرؤية المطلق ..

ومن هنا المطلق فالرحلة الخيالية تعمل الى حد ما كرحلة حقيقية وهو ما أوصى به مونتسكيو بصف خاصة لأن وجود وضوح شديد لرأى انسان فى تكرار الحوادث التى تقع

فى العالم منبثق منها ^(١١) . وبالنظر فى الانعكاس الساخر الناجم عن الرحلة التقليدية يوجد دائماً مقارنة بين ثقافتين مختلفتين .. ثقافتنا وثقافة الآخر - لكن بدلاً من أن يكون الفعل لشخص مثلنا لمخلوق يستخدم نفس أسس المقارنة. كما نفعل نحن ونستخدم نفس المقاييس والتى حتى وإن كان قد وهب راحة وتفتح ذهن لا يستطيع أكثر من الحكم على الآخر بأنه نموذج مختلف وأنه شاذ - فاليليسويون أقزام والبرويديجات عمالقة طالما وحدة القياس هى واحدة من مقاييسنا، فالبحار الإنجليزى "جاليفر" هو المراقب وهو هنا مراقب على الآخر .. وهو يحكم علينا وفقاً لمعايير ثقافته هو .. وهذا لا يعنى على الإطلاق دقة حكمه فالعصمة من الخطأ لا تمنح للآخرين أكثر منا .. لكن المؤلف يفترض أن القارىء ذكى بدرجة كافية لتجعله يعرف متى يصح أن يأخذ الشخصيات مأخذ الجد ومتى لا يصح أن يأخذ مأخذ الجد.. وهذا يفسر لنا كيف أن ميكروميجاس فى قصته من الواضح أنها جاءت نتيجة لنجاح كتاب سويفت لدرجة أن فولتير ذكره فى النص الذى يبلغ طوله ٢٤ ميلاً لا يتردد فى التعامل مع مخلوقات صغيرة جداً وفى حجم الذرة .. بينما رفيقه فى الرحلة .. (قزم من ساتورن) وطوله ٦٠٠٠ قدم يصيد الحيتان من أجل الرجال".

ونقل بالمناسبة إن ما تحمله عبارات المقارنة تلك من كوميديا متعمدة فى كتاب فولتير يوحى بأن هناك رابطة بين انعكاس الرؤية. هذا والعبارات المجازية الساخرة التى تتجم من انعكاس فى مضمون مختلف على أية حال، فإننا نفهم من ذلك سبب وصف الابتكار الذى تحدثنا عنه بأنه انعكاس ساخر .. وهذا معنى أن التقارب بين جاليفر وميكروميجاس كاف ليظهر أنه ثمة سخرية فى كلا الجانبين .. وهذا شئء سليم بالنسبة لعمل هجائى بالضرورة .. وهذه السخرية يمكن أن تذهب بعيداً إلى حد اللا توقير .. مثلما حدث على سبيل المثال من ردود أفعال آل هورون فى قصة فولتير التى صدرت عنهم أمام القربان المقدس فى الكنيسة فى الفصول الأولى من قصة "L'Ingénù" وأيضاً عدم تردد محمود فى قصة مارانا فى فعل ذلك .. فهو كمسلم حق لم يقبل فى الإعراب عن دهشته أمام بعض المعتقدات والممارسات المسيحية .. وأبدى ذلك بسداجة زائفة ومكشوفة.. غير أن ذلك لا يودى إلى أحداث تغيير جذرى فى التقنية الإنشائية للعمل. وهكذا فإنه من وجهة نظر هذا التأثير الأول نجد أن الانعكاس الساخر اتبع فقط ليكشف الموضوعية الناجمة عن تباين الثقافات ... وهو تباين موجود بالطبع فى النموذج التقليدى .. مع عدم إحداث تغيير حقيقى فى طبيعتها . وفى كلا الحالتين نجد أن الهجاء أو السخرية لا تؤثر سوى فى طريقة فهمنا ورؤيتنا لأنفسنا .

ولا ينطبق ذلك على التأثير الثانى .. فهو عكس الأول - فإذا أصبح الفاعل فى الرحلة التقليدية مفعولاً به فى الرحلة المنعكسة فإن الفطرة السليمة الواضحة توحى بأن المفعول به فى الرحلة التقليدية. يصبح الفاعل فى الرحلة المنعكسة. والآن طالما أن هذا المفعول به هو الشخص اللا منتهى الغريب الدخيل، فإن التأثير الثانى للرحلة المنعكسة هو تغيير فى الطريقة التى نفهم أو نرى بها الآخر . فالشخص التركى فى كتاب مارانا والفارسى فى كتاب "مونتسكيو" والصينى عند "جولد سميث" هم غرباء بالنسبة للإيطالية، أو الفرنسية، أو الإنجليز الذين قرأوا خطاباتهم .. ولكنهم ليسوا غرباء بالنسبة لمن كتبوها .. بما يعنى أنهم عندما قاموا بإظهار مميزات حضارتهم فى مراسلاتهم، فقد فعلوا ذلك كما لو كان شيئاً طبيعياً . بينما التاريخ الغربى الذى هو طرف ثالث يجد نفسه - اعتماداً على الموقف - قد اندهش والمجذب وذهل وتأثر بصورة تختلف عن تأثرهم هم أنفسهم ... فلا يجب أن ننسى أنه حتى لو أن خطاباتهم تتضمن مبدئياً ذكريات أو نقد ما يشاهدونه فى الغرب، فهى تتضمن أيضاً كمية ضخمة من المعلومات عن كل شيء - مقتبسة من تقارير الرحلة، معلومات عن وطن كاتبى والخطابات، وعقيدتهم، وحكومتهم، وتاريخهم، وأخلاقهم، وعاداتهم، وتقاليدهم . بالإضافة الى ذلك نجد أن مؤلفى "الجاسوس التركى" أو "خطابات فارسية" .. ودرجة أقل " مواطن عالمي" قد جانبهم الصواب عندما أدرجوا داخل الخطابات المكتوبة من أوروبا والتى تشكل الجزء الرئيسى من أعمالهم عدداً من الخطابات كتبها مراسلوهم فى الشرق .. وهذه الحقيقة لم يفعلها "بول فاليرى" عندما أنهى مقالاً شهيراً كتبه عن كتاب "خطابات فارسية" مشيراً لوجود عدد مذهل من اليسوعية فى هذا الكتاب من ناحية وعدد آخر من المخصيين من ناحية أخرى .. (فالصيفة الجديدة .. وهى للمرة الأولى فى صميم الموضوع تثير الاعجاب .. فقد حققت لمستخدمها الفوز على كل المستويين فى السخرية من الأخلاق الغربية واستحضار الأخلاق الشرقية. وتحول المفعول به إلى فاعل فى الحقيقة يخاطر بأن يجعل القارىء يفترق فى وصف رحلة خيالية أحد أهم خصائصها .. وهو سحر فقدان حس الزمان والمكان .. والمراوغة ، واكتشاف أماكن جديدة، والدهشة، لأن الرحلة تحكى عن وطنه هو ، فلم يعد غريباً عن أى شيء داخل الرحلة .. وبالتركيز على الإجراءات المختلفة التى لا تتجاهل المفعول به السابق الذى أصبح الآن الفاعل وهو الوطن الأصيل للرحالة الأجانب - ونحن نذكر هنا بصفة خاصة فى الخطابات التى كتبتها زوجات أوزيك الملازمات للحریم فى أصفهان والمخصيين الذين يحترمونهم ويحرسونهم - نجد المؤلفين وأولهم "مونتسكيو" قد امسكوا بمهارة بيد واحدة على الغرابة والغربة التى كانت فى خطر انتقاد الآخر لها .

وهذا ما فعله مارانا بالفعل فى خلق شخصية تترك الامبراطورية العثمانية التى كان وجودها العسكرى فى وسط أوروبا فى زمنه يكفى ليفسر مدى فضول شعوب أوروبا الغربية تجاه الأتراك .. وهو ما فعله جولدا سميث حيث استغل الفكرة الشهيرة التى لعبتها الزخرفة الصينية بالنسبة للمثقفين فى بيئته وعصره . وباستغلال هذه الصيغة احتفظ المؤلفون أيضاً بميزة الحفاظ على منيع التسلية الآخر لإمتاع القارىء، أى ميزة الإنعكاسات الساخرة الرئيسية الأخرى - على الرغم من أنها موجودة بالفعل وإن تكن بشكل مختلف فى الرحلات الخيالية التقليدية أى أن هناك تواطؤاً ذكياً واضحاً بين المؤلف والقارىء .. ففى حالة الرحلة المنعكسة تواطؤ من القارىء الذى يسعد للحكمة التى سمحت له بأن يدرك الملاحظات الساذجة الزائفة للسائح الأجنبي. فهو تضامن إذاً بين المؤلف والقارىء.. التضامن الذى جاء على حساب الشخصيات الخيالية شرقية وغربية، والذى يسمح بالدرس الموجود والمخفى جيداً فى النص أن ينكشف تماماً .. إن الفضول المفترض للشعب الغربى تجاه الأشياء الغربية عنهم وعادة للأشياء الشرقية يصعب مصدرها ليس للتسلية والبهجة فحسب، بل للمعرفة التى عودتهم على التفكير فى الحضارات البعيدة عنهم وليس بوصفها مجالاً للتسلية، ولكنهم يجدون فى ذلك وسيلة لتأكيد أفكارهم المسبقة عن تفوقهم هم أنفسهم "كيف يمكن أن يصير المرء فارسياً ؟ " .. لكن الغربيين مثلهم مثل كافة المجتمعات الإنسانية قادرون على مقارنة الشعوب الأخرى بهم دون العلم مسبقاً بما يحمله الغيب.

وثمة وسيلة أخرى لفهم مدى تعقد وخصب هذه التقنية وهى ملاحظة أن التأثير الأول من سلبية قاصرة .. وفى الواقع كما ذكرنا عند عرض عمل "رابيدلياس"، "سيرانو"، "سويفت"، فإن فك شفرة استعارتهم سمح بدرجة كبيرة بتحرر أعمالهم من الهجاء. والآن لو أن الهجاء سلاح شهير فهو لا يعبر نفسه القوانين الاجتماعية أو الافكار المفضلة لهؤلاء الذى يحاول الشك فيهم - ومن هذا المنطلق وخلال المرحلة الثانية المقترحة فإننا نجد أن الاعمال اليوتوبية متميزة عن الأعمال الإستعارية أو الرمزية حيث أنها تقترح إيجاد نموذج مثالى حتى وإن كان من الواضح أنه صعب التحقيق، بينما نجد الأعمال الرمزية التى قلتها مقصورة على الاستعارة والرمز وهى بهذا لها رؤية سلبية للواقع والحقيقة. إن الفضل يرجع إلى ابتكار الرحلات المنعكسة حيث نرى أن نفس العمل يستطيع أن يلعب على الدورين فى وقت واحد.. أى فقد الواقع واقتراح نموذج أكثر مثالية بإدماج التشاؤم فى الحلم على الحاضر مع التفاؤل بالأمل فى مستقبل أفضل .. حينئذ نستطيع أن نفهم بصورة أفضل أنها ازدهرت فى وقت يعتقد أنه متقدم باستمرار، وإنها أدرجت البحث عن السعادة فوق سطح الأرض فى برنامجها. كما يمكننا أيضاً أن نفهم سبب إبراز روجر

كيللوا فى مقدمة نسخته عن "مونتسكيو" ما يسميه بالثورة. السوسيولوجية ، الاجتماعية" وهو تعبير قدر له أن يجذب الانتباه نظراً لأهميته :

" اننى أدعو هنا إلى الثورة الاجتماعية .. فى عملية الفكر التى تتضمن التظاهر بكون المرء غربياً فى المجتمع الذى يعيش فيه .. حتى ينظر إليه من الخارج كما لو كان يراء للمرة الأولى. ومحاولة فحصه واكتشافه كما لو كان مجتمعا للهنود أو البايوان .. ويجب علينا أن نتفادى دائماً النظر إلى عاداتهم وقوانينهم بأنها طبيعية .. وعلينا أن نضع فى اعتبارنا هذه القوانين والعادات والأخلاق التى اعتدناها منذ الميلاد وألفناها .. بأنها فوق العادة وصعبة الفهم. ونحترمهم جداً وعلى نحو تلقائى طبيعى حتى أننا لا نستطيع أن نتخيل معظم الوقت أنها تكون شيئاً آخر غير ذلك. وهذا يتطلب منا خيالاً قوياً لمحاولة القيام بذلك التحول ومثابرة وإصراراً للإحتفاظ به" (٢).

وبرغم أن كايلاو يبدو للوهلة الأولى أنه يركز بدرجة كبيرة على التأثير الأول للتأثيرين اللذين قمنا بتحليلهما. فإننا ، سرعان ما نرى أنه لم يغفل التأثير الثانى .. فالثورة التى يصفها فى الصفحات الضخمة فى هذه المقدمة تقوم فى نفس الوقت على أساس نقد لمجتمعنا ومقارنة ضمنية لمجتمعات بشرية أخرى .. تلك المجتمعات التى سعى المؤرخون دائماً الى فهمها وتلك التى حاول الرحالة والمكتشفون وعلماء الأنثروبولوجيا إطلاعنا عليها .. والآن فإن الثناء على المنهج المقارن فيما يتعلق بعلم الاجتماع والأنثروبولوجى لم يعد مقبولاً. ففى كتاب صدر مؤخراً بعنوان "Nous et les autres" (نحن والأخرون) .. وهو كتاب وثيق الصلة بما نتحدث عنه هنا لأن موضوعه هو "فكر الفرنسيين عن التنوع البشرى" نجد تازفيتان تود وروث يشير إلى كتاب "خطابات فارسية" .. ويصور ببلاغة فضائل وميزة هذا المنهج " يبدو أن مونتسكيو قد حول ما أثبتته لاروشنوكول حول العلاقات بين الأفراد داخل مجتمع واحد الى العلاقات بين المجتمعات : إننا لا نرى ولا نهتم بما يعلق بأنفسنا لكن نستطيع فقط معرفة الآخرين.

وعلى المستوى الاجتماعى فالمصلحة الشخصية تتناوب مع الأهواء .. ويؤكد مونتسكيو ذلك فى مقدمة كتاب (روح القوانين) "L'Esprit des lois" قائلاً بأن ذلك هو الذى يجعلنا نجعل أنفسنا". إن الهوى لا وعى جماعى ... ولم يعد فردياً .. لكنه ما زال غير عالمى فهو الجزء اللا وعى من أبولوجية مجتمع. وقال لاروشنوكول " أن آلية المعرفة لا تمكن من فهم الموضوع فهماً دقيقاً لأنه هو أيضاً جزء منها .. والفصل المثالى بين المعرفة والحياة ممكن فقط فى الظروف الاستثنائية، لأنه طالما أنك تعرف فأنت أيضاً تعيش " .. فالمعرفة الموضوعية للأشياء "كما هى فى الحقيقة" ربما تتاح أكثر لأجنى مثالى نزيه .. وفى معرفة الذات .. كفرد أو جماعة اجتماعية فإن أدوات المعرفة قريبة من الشيء المراد معرفته .. وهنا يكون الاستبعاد العام غير ممكن .. قالعين لا ترى نفسها" (٣).

وأحد الفضائل الكبرى للرجوع لكتاب ماكسيم هو التأكيد على استمرار الفكر الذى يقودنا من سيكولوجية القرون المسماة بالكلاسيكية إلى إثنولوجية اليوم.

والآن فيها هو مظهر آخر لنفس هذه الاستمرارية التى تقودنا من الرحلات الخيالية الكلاسيكية إلى الرحلات المنعكسة أو المعكوسة. فالذى يتغير عندما تذهب من واحدة إلى أخرى هو طبيعة الأسلوب أو الطريقة التى ينظر بها الغربى إلى الشرقى، أو بعبارة أعم هو طريقتنا فى رؤية "الأخر" .. فهو يبدو تغييراً نسبياً إلى حد ما عندما يتعلق الأمر فقط بالتعبير عنه أو حتى فهمه ، لكنه تغيير يمتلىء طريقه بالعديد من العقبات التى يصعب التغلب عليها. ولنتذكر بصفة خاصة اللعنة التى يصيها معتنق ديانة ما على كافر بها - وإنه ليس من المدهش أن يأتى هذا التغيير متأخراً هكذا وإن اكتماله لا يزال محفوفاً بالمخاطر. " وعندما نشهد فى أكثر من قطاع فى مجتمعنا نحن الجهود التى لا تزال بحاجة إليها للتوصل إلى نتيجة ناجحة . والواقع أن الغاية المنطقية الأخيرة وهى الغاية الوحيدة الملائمة للوفاء بالشرط الضرورى اللازم لقيام المنهج المقارن المذكور آنفاً بوظيفة على خير وجه .. لن يمكن بلوغها طالما نولى "الأخر" بلا أى تحفظ نفس الأهمية ونفس القيمة والمنزلة التى نوليها لأنفسنا، ومن ثم يدفع لنا الآخر بنفس عملتنا.

وفى القطعة المقتبسة التى ذكرت آنفاً أبرز "روجر كابلوا" شرطاً لازماً لنجاح هذا التغيير . وأكد قائلاً إنه " يتطلب خيال قوى " ، ولذلك فإنه ليس محض الصدفة أن نجد الأعمال التى استعرضناها هنا هى أعمال مليئة بالخيال والتخيل وليست أبحاثاً فلسفية أو أخلاقية. ولم يكن صدفة أيضاً أنه فى الوقت الذى ظهرت فيه تلك الأعمال لم تكن الرواية تتمتع بقدر كبير من التقدير بين رجال الأدب .. وأيضاً ما أنجزته تلك الأعمال خلال القرن التاسع عشر وما أضفته فى ذلك الوقت على الأنواع التقليدية. والكتاب الذين استخدموا الخيال إنما استخدموه إرضاء لموهبة لديهم .. أو للحذر ولكن ليس كمنشط أدبى .. وإن كان كمرهبة .. فذلك للاستفادة بالشكل الذى جعله كتاب "L'Espion" لمارانا شعبياً عن طريق إعطائه محتوى يلام ذوق العصر .. أما إذا كان للحذر فهو أفضل لإخفاء فساد فكرهم بإدراج الخيال داخل شكل يعتبر بصفة عامة عبثاً أو تافهاً. ونحن نقرأ فى مقدمة كتاب "خطابات فارسية" هذا التعليق الماكر "هذا لا يهم الرجل الجاد"، وهو تعليق يقدمه المؤلف للقارئ الذى سوف يكشف عقلية. وفى كل الأحوال فإن تطور نجاح العمل الأدبى الذى نسميه هنا بالرحلات الخيالية المعكوسة يمكن أن نفهم أنه تحقق بتيحه التنظيم بفكر موجود منذ مقالة "مونتان" بعنوان "Des cannibales" (كل إنسان يطلق لفظة

متخلف على الشيء الذى لا يستخدمه هو) ، وهى مقالة خاصة بشكل أدبى جديد ومناسب للتأكيد بصورة أفضل على مدى تخليق وتعقيد الخيال".

والآن جاء الوقت الذى لم يعد فيه هذا الشكل الأدبى شكلاً جديداً .. والأدب مثله مثل الأنشطة الإنسانية الأخرى كالفنون والعلوم لا مهرب له من القانون الطبيعى حيث سرعان ما يفقد أى ابتكار تأثيره المبدئى ويحل محله .. عاجلاً أم آجلاً ابتكار آخر .. وفى تعليق "جرىم" الذى ذكر آنفاً نشعر باحتقار الناقد لكتاب عصره الذين مثلهم مثل الطهارة غير المهرة قد قيدوا أنفسهم فى اتباع صيغة معينة بلا أى ابتكار. ففى الوقت الذى يكتب فيه عام ١٧٦١ نجد أن نهج الخطابات المرسلة من الشرق من سائح أجنبى من الذين تلو "تيتوس المولدافى" و "أوزبك" والعديد من مقلديهم، لم يعد سوى شكل بسيط ولم تعد الكتب التى استمرت فى تخليد هذا الشكل سوى شكل مفرغ من أساسه ومادة جوهريّة أثرت المؤلفين الأوائل لعقود عديدة. ولكى يواصل ديناميته وخطبه كان لابد أن يجد الفكر الذى عمر عنه وسائل أخرى للتعبير. ولا يمكن أن يتحقق النجاح سوى باستخدام قلم كاتب منح استقلالاً كافياً .. وعقلاً مبتكراً حتى يقامر بعيداً عن الطريقة المطروحة ويبتكر هو بدوره كما فعل "ديدرو" عندما قام بتأليف كتابه "تكلمة رحلات بوجانفيل". إن العمل الذى يحمل هذا العنوان والمكتوب فيما بين عامى ٧٢ - ١٧٧٣ ولم يطبع سوى عام ١٧٩٦ أى بعد وفاة مؤلفه بـ ١٢ عاماً ليس - وهذا كلام سليم - رواية أو رحلة خيالية (طاردة أو جاذبة)، وهذا شيء فريد تماماً .. وليس غريباً على ديدرو .. لكنه مع ذلك يدخل تماماً وبصورة طبيعية فى جوهر موضوعنا ، ويثبت حقيقة بأن التأثيرين الذين سبق وأن حكمنا بأنهما من خصائص الرحلات المنعكسة ليست دائماً خصائص قاصرة عليها .. يضم هذا العمل منهج الانعكاس - وإن لم يكن فى اتجاه الرحلة فعلى الأقل فى تشريق الفكر مع تقليد رواية الرحلات الأدبية والرحلة الخيالية التقليدية والذى نشره "بوجانفيل" عام ١٩٧٧ بعنوان "Voyage Aitour du moude" ، يضيف ديدرو كتاب "التكلمة" .. وهو خيالى تماماً فى شكل عدة حوارات يتواجه فيها شعب تاهيتى مع الفرنسيين بينما الحوارات التى دارت بين المحاورين الفرنسيين حدثت فى باريس.

وفى الحقيقة فإنه بدلاً من أخذ شخصيته التاهيتية إلى فرنسا مثل الفرس عند مونتسكيو ، والصينى عند جولد سميث ، أو هورون فولتير ، أو حتى مثل اكتورو الشخصية التاهيتية الحقيقية التى صارت بدعة سائرة فى باريس وفيرسليز فى عهد لويس الخامس عشر ، فقد فضل ديدرو أن يدير المحادثات لدرجة أن القارئ كان مدعوا

لرؤية الأشياء، ليس مثل بروجانفيل وشخصية القس .. لكن مثل ساكن الجزيرة الذي أجروا المحاورات معه .. وهو الرجل العجوز أو أورو . ومع ذلك فإنه فيما يتعلق بالعبادات والأخلاق الخاصة بالجنس نجد كلمات أورو - وهي تشبه إلى حد ما كلمات سقراط ، حيث تميل أكثر لوضع محاوره وجهاً لوجه أمام تناقضات مجتمعة بدلاً من محاولة حلها بنفسه - لم يستخدمها للدفاع عن حضارة أو ثقافة شعبيه بل لنقد ثقافة وحضارة القس الذي يتحدث معه حتى يبين التناقضات والسخافات والنتائج السيئة :

" أورو : أجننى بمسراحة بدلاً من عرض أوامر صانعى القوانين الثلاثة فى بلدك .. هل لا يضاجع

الشاب فى بلدك امرأة شابة بدون تصريح منهم ؟ .

القس : أكذب عليك لو أكدت لك هذا .

أورو : هل المرأة التى أقسمت أن تكون لزوجها فقط لا تمنى نفسها للآخر ؟ .

القس : هذا هو الوضع الشائع .

أورو : إن صانعى القوانين عندكم اما يعاقبون بقسوة أو لا يعاقبون، فلو أنهم عاقبوا فهم حيوانات متوحشة .. وإن لم يعاقبوا فهم كالمتهوين الذين يعرضون سلطتهم للاحتقار - خلال دفاع عديم الجدوى (٤) .

وكما يوضح هذا النموذج البسيط فإننا هنا لابد وأن نتعامل مع وجهة النظر التى تنسجم مع التأثير الأول للرحلات الخيالية .. المعكوسة .. وتحويل الفاعل إلى مفعول به يؤدى إلى هجاء ونقد حضارة أو ثقافة القارىء . والآن فإن نتيجة هذا النقد الذى استهدف إمتناع القارىء هو هنا لإبراز الرجل التاهيتى وثقافته بشكل جديد . كما قدمه "بوجانفيل" فى رحلته .. فهنا نجد أن هذا التاهيتى لم يعد مجرد رجل بدائى طيب حيث لم يعد يرى من خلال عين الأوربى ، ولكنه "محاور شرعى" بكل ما فى الكلمة من معنى .. فالمجتمع التاهيتى لم يعد مجرد شىء بسيط يتطلع اليه بفضول وتسلية ، أو مجتمع مخز بعدما تفهمناه من خلال وجهة نظره تلك . بل هو عبارة عن جماعة بشرية لها كافة الخصائص التى تجعلها ذات حضارة كاملة بما فى ذلك حقهم فى رؤية المجتمعات الأخرى بعين ناقدة . وفى هذه الحالة فهم ينتقدون مجتمع فرنسا فى عهد لويس الخامس عشر - وحق إدارة شئونها وفق فكرتها عن مصالحها الشخصية، كما سيتضح عند متابعة الحوار المذكور آنفاً .

وحتى لو أن كتاب ديدرو "تكملة رحلات بوجانفيل" ليس على مستوى النهج الأدبى رحلة معكوسة يمكن مقارنتها بالأعمال المختلفة التى ذكرت فى الصفحات السابقة، فهى ربما تعتبر على مستوى الفكر إنجازاً رائعاً لنوع أدبى. ونخرج من الأسئلة الساذجة الذائعة التى سألها أورو للقس بسخرية مؤثرة القيم والعادات الفرنسية، نلاحظها هنا أكثر من كتاب "L' ingeu"، بينما أسلوب حياة الشعب التاهيتى قدمها وفسرها الشعب التاهيتى نفسه ، بلا ادعاء يعصمهم من الخطأ كما فى حالة ميكرونيجاس هذا. ويسهل ذلك كثيراً على القارىء إجراء مقارنة موضوعية للثقافات، وبهذا يتحقق له فهم أقل سطحية ، وتفهم أكثر لكلا الطرفين.

وهذا ليس كل شئ : إن هذا العمل الذى يمثل بإخلاص فكر نهاية القرن الـ ١٨ يوضح أيضاً الطريق نحو المستقبل .. وهذا بالتأكيد ليس من خلال دعواه المؤيدة للحرية الجنسية - وهذا ليس سوى جزء يسير من أشياء عديدة - لكن فى الأسلوب الذى تمكن به من وضع هذا من خلال المقارنة بين مجتمعين وبين ثقافتهم وفى الحقيقة فإذا كانت الانسانية قد اتخذت خلال الفترة الفاصلة التى امتدت لأكثر من قرنين والتى تفصلنا عن ديدرو خطوات بسيطة تجاه محاولة فهم نفسها فهماً أفضل ومن ثم أيضاً تفاهم الرجال فيما بينهم ، فهذا فى جزء منه لأنها قد بدأت تشعر فعلاً بما ذكرنا به "تازميتان تودروت" فى العمل الذى أوردنا أنفاً جزءاً منه، بأن معرفة التراث تأتى من خلال معرفة الآخرين على مستوى الجماعات كما هو على مستوى الأفراد وأيضاً .. وهذا عما يظهر المنهج المقارن وحده لأنه يسمح لنا بفضل ما هو نسبي وعرضى أو سطحي فى ثقافة ما عما تشترك فيه هذه الثقافة مع ثقافات أخرى ، ولأنه قادر على أن يجعلنا نقدر أكثر اختلاف الأجناس البشرية وأيضاً عموميتها .

إن روائع أدبنا الحديث مختلفة تماماً .. لكن كلاهما وريث - كل بأسلوبه - للتقليد الأدبى للرحلات المعكوسة التى ازدهرت فى القرن الـ ٨ وتثبت أن كل هذه التساؤلات نحفظ بها لأنفسنا : وهذه الروائع هى "Tristes Tropiques" وكتبها كلود ليفى شتراوس (١٩٥٥) وكتاب "Vendredi au les limbes du pacifique" وكتبه ميشيل تورنييه (١٩٦٧).

ويبدأ الكتاب الأول بأسلوب واضح مع جزء بعنوان "نهاية الرحلات" حيث يبدأ بهذه الكلمات " اننى أكره الرحلات والمستكشفين" .. ونجد المؤلف يقدم لنا فى الجزء السابع من

كتابه "تامبيكوارا" الذى لا ينسى وهو من منتصف البرازيل - وربما ينحدر من سلالة الهنود الثلاثة الذين رأهم مونتان فى روين منذ أكثر من أربعة قرون ، الذين لعبوا دوراً مشهوراً فى مقاله "Cannibules" يقدمه لنا برؤية مشابهة للرؤية التى استخدمها ديدرو لتقديم الشعب التاهيتى إلى الناس منذ قرنين. وبرغم أن من يصفه هو عالم إثنولوجى أجنبى يبدو أن "تامبيكوارا" شخصية ليقى شتراوس يعيش فى تفاعل معه لدرجة أن النساء لا يترددن فى تحجيف أنوفهم فى قميصه ^(٥) . أما بالنسبة لرواية تيرنر .. فعنوانها قد اختير جيداً من أجل جذب الانتباه مباشرة إلى التعديل الذى أجراه بين شخصيتى رواية دانييل ديفو ، فتغير أدوار روينسون وفرايداي لا يؤدى سوى إلى إثارة ذكريات الرحلات المعكوسة وهى أحد أمجاد أدب حركة التنوير.

إن هذا التقارب بين أعمال يفصل بينها قرنان من الزمان له معنى ومغزى ، كما أنه مبرر طالما أن "Tristes Tropiques" هى عمل لمكتشف عظيم .. و "Vendredi" لروائى عظيم .. فهما تجسيد - حديث كل بأسلوب "لوجانفيل" و "ديدرو" .. والرابطة التى توحد بين راتعتيهما لم تكن بحض الصدفة طالما الرائعة الثانية منبثقة من الرائعة الأولى. مشا انهعثت "التكملة" من "الرحلة" .. والواقع أن تيرنر الذى اتبع مقررات "ليقى شتراوس" فى "Muse`e de l' Homme" قبل أن يتخذ الأدب مهنة قد أعلن عن تقديره أكثر من مرة لأستاذه ، وأشار إلى الدور الذى لعبه فى نشوء كتابه "Vendredi" التى ذكر أنه أراد أن يضع فيها المبادئ والأصول التى تعلمها فى "Muses de L' Homme" بارشا ، وكلود ليفى شتراوس ^(٦) .

وفى هذا الكتاب نجد أهمية مغامرات روينسون كروزو "لديفو" لم تنكمش .. فإسهام الاثنولوجيا الحديثة ، عملت ببساطة كثقل مواز لروايات المغامرات التى ظهرت فى الماضى .. فى الحقيقة أن هذا الكتاب أدرج فى تقليد الرحلات الخيالية التقليدية التى كون فيها البطل هو صورة للمقارء. وهو بالنسبة للآخر - كشخصية فرايداي فى هذه الحالة يقف فقط موقف المبشر الذى يتوق إلى تحويله إلى الدين الحق .. دينه هو .. أو على أى حال فهو تنازل يقام على شعور واضح يتفوق ثقافته هو :

[...] من هو فرايداي بالنسبة لصامويل ديفو ؟ لم يكن شيئاً .. مجرد حيوان ، مخلوق يأمل فى تلقى إنسانيته من رينسون الرجل الغربى ، المالك الوحيد لكل المعرفة وكل الحكمة ^(٧) .

إن عكس الأدوار الذى أدرناه فى رواية ميشيل تيرنر ينسجم لذلك تماماً مع كتاب "ديدرو" الذى يعكس وجهة النظر التى تقيد بها "بوجانفيل" فى كتابه "سكان كاثيرا الجديدة" .. وكتب تيرنر مشيراً إلى ديفو قائلاً .. باعادة قراءة روايته لم استطع [...] نسيان سنوات دراستى فى "Muscedel Homme" حيث تعلمت أنه ليس هناك بدائيين، بل أناس جاؤا من حضارة مختلفة عن حضارتنا وهى حضارة تهتم بدراساتها اهتماماً شديداً^(٨) .

هل يوجد أفضل من هذه الفكرة كنهاية لموضوعنا ؟ إذ يعتقد أنها أفضل ما قدمته الرحلات الخيالية المعكوسة التى ازدهرت فى القرن الـ ١٨ ، حيث أن وسائل الاتصال بين الناس سواء أفراد أو جماعات قد أقيمت لتبادل المعرفة وليس للاستكشاف والاستقلال .. ونشر العقيدة أو السياحة .. وبناء عليه .. فإنه طريق ذو اتجاهين .. وليس طريقاً واحداً .. وهو أيضاً يذكر بأن الرحلات المنعكسة وهى الموضوع الذى أوردناه فى الصفحات السابقة تختلف عن الرحلات الخيالية التقليدية، مثل مغامرات "روبنسون كروزو" التى عادة ما تحمل معنى مجازى أو رمزى واضح وبسيط، حيث تدعونا إلى قراءة غير مؤكدة وهى أكثر غموضاً بل أكثر خصباً فى ظاهرة الثقافة . ومرة أخرى فإنه طريق ذو اتجاهين وليس طريقاً واحداً .

¹ Montaigne, "De l'institution des enfants", *Essais*, I, XXVI, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", p. 168.

² Montesquieu, *Oeuvres complètes*, R. Caillois, ed., 2 vols., t. I, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1947, p. V.

³ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 391.

⁴ Denis Diderot, *Oeuvres philosophiques*, P. Vernière, ed., Paris, Garnier, 1956, p. 482.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, "Terre humaine," Paris, Plon, 1955, p. 303.

⁶ Michel Tournier, *Le vent Paraclet*, Paris, Gallimard, "Folio", p. 194.

⁷ *Ibid.*, p. 227.

أدب الرحلات والسيرالية وعلم الإنسان

بقلم : ميشيل رتشاردسون

Michael Richardson

"إن هناك عقلية جغرافية قد تجد مستكشفين لها ، لكنها أبداً لن تجد رسامين لخرائطها"

أنى لوبرون

"Annie Le Brun"

لقد كانت طبيعة العلاقة ما بين السيرالية والأنثروبولوجيا موضع تركيز من جانب المناظرات الأنثروبولوجية في الآونة الأخيرة.^(١) إلا أن هذه العلاقة لم تفحص على مستوى الدراسات المنهجية، وما يرمى إليه هذا المقال هو النظر إلى النزعة السيرالية في ضوء علاقة منهجية محددة بالأنثروبولوجيا خاصة فيما يتعلق بالکیفیه التي اصطیفت بها فكرة السفر أو الازمحال بصیفة تصوریة نظریة.

وكان السيریالی التشیکوسلوفاکی فرا.تیسلافی إفنبرجر -Vratislev Effen- "berger" قد رأى أن الانثروبولوجیا تظهر أو تنشأ فی الفترات التي تبدأ فیها المعتقدات السیاسیة والدینیة فی الفساد والتردی كنتیجة للحاجة إلى رؤیة جدیدة للسلوك البشری. إن السيریالیة والأنثروبولوجیا - عند إفنبرجر - متماثلان أو متناظران من حیث هما نتیجة ناشئة عن مثل تلك الحاجة ، فكلاهما یسعی إلى تأسيس قواعد جدیدة للانطلاق من شأنها أن تؤدي إلى رؤیة جدیدة فی وعینا بالوجود"^(٢).

وكثیراً ما استخدم الأنثروبولوجیین - من جانبهم - النزعة السيریالیة كعمل مصاحب لأعمالهم وأنشطتهم كأنثروبولوجیین وقد قرر إدموند كاربنتر -Edmond Carpen- "ter" وهو بصدد الإعلان عن أن بحثه أو دراسته سوف تتیح نهجاً مغایراً لذلك الذی جرت العادة علی مصادفته فی دنیا الأنثروبولوجیا » إن الملاحظات التالية إنما تنتسب إلى عالم

ترجمة : أسامة عبد الحليم زكى السيد

الزعة السيريلية، حيث الوقائع قد أتت الخبرة بها من الداخل ، وليس من جراء ملاحظتها من الخارج »^(٣) . أما جورج بلانديه "Georges Balandier" فقد استدل بدقة أكبر - على علاقة مباشرة بالاتجاه السيريلي وذلك عند الإعلان عن مقاصده الخاصة من الأنثروبولوجيا ، التي يقرر وجوب أن تكون ذات و وظيفة إلهامية (فهي) تعمل على إحداث عودة إلى ذات المرء وازوراراً عن الآخر . إنها تعين الذات على تحقيق قدر أفضل من الاقترب نحو نفسها ونحو أصولها ؛ وأن تدخل في حسابها ما لهذه الذات من صامت الكلمات وذلك عن طريق منهج المقارنة .. إلا أن هذه الإثنولوجيا هي الأخرى ذات طابع إلهامي استشرافي لدى أولئك الذين يمارسونها : فهي تحملهم على قدر أكبر من توخي الصدق والحق ، وذلك بقسرمهم على خلع وتنحية الأقنعة المفروضة عليهم فرضاً من قبل التقاليد والأعراف الاجتماعية (....) إن معرفة إثنولوجية من هذا النوع لا يمكن بحال أن تكون محايدة ، بل هي متورطة منحاذاة ، وأن مهمة التعبير ضرورة »^(٤) .

إن فكرة المعرفة المنزهة عن الغرض هي - في نظر السيريلية - أمر بغيض ملعون ، شأنه كشأن أي شيء مضبوط ومحدد بمقتضى العرف والعادة . فالأمر يختلف اختلافاً جوهرياً عن نظام تعليم مادة الأنثروبولوجيا في الجامعة وهي المادة المفروضة في كنف تقييدات الجامعة ونظامها التي تقدم إقناعاً وإغراءات أمام التقدم المهني الذي لا يستند إلى الحقيقة التي تقول إنه يتعين على الأنثروبولوجي أن يحس ضرورة باطنة كيما يقدم على عمل البحث الذي يود عمله . إنها تلك الحقيقة التي هي أكثر من أي شيء نوعي آخر تدخل السيريلية في تناقض أو تعارض مع التناولات الأنثروبولوجية للعالم .

فالسيريليون ، إذن يخلصون أو يراوغون من القيود المفروضة من قبل الأسس الصارمة التي تصنع من النظام التعليمي في الجامعة . غير أن فرعاً من فروع المعرفة الذي يقتضى ثقافة وعلماً واسعين كعلم الأنثروبولوجيا من شأنه - في الوقت ذاته - أن يمد السيريلية بمعلومات وأفكار لا تقوى هي بذاتها على جمعها وتحصيلها بسبب نقص المصادر أو قصورها . إذ كما تأتي لجيمس كليفورد أن يبين أن السيريلية والأنثروبولوجيا كثيراً ما يستجيب الواحد منهما للآخر بطريقة تتيح توفير وإتاحة سبل مبشرة أمام عملية السهر والاكتشاف (وإن كنا لا نميل بالضرورة إلى المصادقة على ما استدل عليه من هذه الحقيقة من نتائج أو نوافق عليه) .

* مناهج البحث :

عند محاولة النظر إلى السيريلية من وجهة أنثروبولوجية فإن مسألة منهج البحث تبرز على السطح . فما إن يسمى المرء بحثاً عن تحديد لطبيعة النشاط السيريلي ، فإنه يصادف سلسلة من السلبات أو المتناقضات .

فالسيريالية ليست حركة أدبية أو فنية ، وليست علماً من العلوم ، إنها ليست أيديولوجية أو حزباً ، أو جماعة سرية . أو حتى لو كانت أيها من هذه الأشياء ، فإنه من غير الممكن ردها أو تقليصها إلى حجم واحد منها . إنها تجمع ثقافى ، إلا أنه تجمع من الانتشار بحيث لا يمكن معاملته فى حدود ما يقوم به أعضاؤه فعلاً ، طالما أن تلك الأدات والأعمال أو النشاطات ليست مقصورة أو موقوفة على ما يؤديه أعضاء التجمع داخل الجماعة (بمعنى أن ليس ثمة فارق أو فاصل يمكن اصطناعه بين ما يقومون به داخل الجماعة وما يقومون به داخل المجتمع الأوسع والأكبر والذين هم جزء منه) . إنها مجرد ورقة شعور غير محدد فى حد ذاتها . فالسيريالية اتجه أو نهج حياة ، هو فى صيرورة أو تغير مستمر . وعلى الرغم من أنها لا تفرض على أتباعها أو الداخلين فيها شروطاً أو قيوداً إلا أنها تظل ملتزمة بنوع من التطوع الاستشراقى المشترك - وإن كان غير معلن على الملأ والأمر كذلك ، يتضح عند تدبر أو تأمل كتابات السيراليين ككل ، وجود ثمة معايير أو محكات منهجية موضع تقدير واحترام . وكما نعمل على استخراج تلك المعايير أو المحكات ، يحسن بنا أن نلقى نظرة على جانب من الكتابات السيرالية ذات الطابع النقدى فلقد قام جول مونرو "Gules Monnerot" . بترديد المآزق أو الإحراجية الأساسية لعلم الاجتماع وذلك فى عبارات شديدة الجلاء والوضوح . فهو - مثلاً - يلفتنا إلى أن رجل الاجتماع الذى يدرس ثورة من الثورات ، لا يستطيع أن يؤدى هذه الدراسة على وجهها الصحيح ما لم يصبح بالفعل ثورياً أو واحداً من الثوار ، بيد أنه حال أن يصبح فعلاً واحداً من الثوار ، فإنه سيكشف عندئذ عن أن يكون عالم اجتماع . إذ أن الفصل المنهجى للأدوار يعد هنا أمراً هاماً وأساسياً ؛ « فإن غضب جون وفهمى لغضب جون هما أمران منفصلان متمايزان إلى حد يند عن القياس ويخرج عن التماثل^(٥) » . إن المرء لا يستطيع إلا أن يدبر افتراضات حول غضب جون وهى افتراضات تتركز على ما للمرء من خبرة شخصية بالغضب . فمن هذه الزاوية إن العلوم الإنسانية تقيم بإزاء موضوع الدراسة علاقة مغايرة للعلاقة التى تعول عليها العلوم الطبيعية ، طالما أن هذه الأخيرة لا يسمعها أبداً فهم كنه الظاهرة . فهى لا تستطيع إلا أن تقيم إطاراً تفسيرياً تعمل على جعله واسعاً ما أمكن . أما « فهم الكنه » فهو - من ناحية مغايرة - خاصية تميز العلوم الإنسانية .

ويرى مونرو فى هذه النقطة الموضوع الرئيسى أو المحورى الذى أبى دور كايم أن

بواجهه. وفي الواقع فإن مونرو لا يدعى قيمة لدور كايم إلا عندما يخرج عما اختص به نفسه من قواعد منهجية. « فعند تصويره أو استحضاره لاحتفال الاستراليين القدماء المعروف بالكوربور "Corrobori" في ضوء ما يفهمه عن الموقف النفسي للجمهور أو للجمهور، يمزج دور كايم بين نظامي الفهم المحيط "Comprehension" والتفسير الوصفي "Explanation" وذلك حين ينتقل على نحو استقرائي من مرحلة الفهم المحيط الملائم لاقتران الاهتمامات الاجتماعية والدينية، إلى نظرية في الدين بوصفه تعبيراً عن ما هو اجتماعي » (٦). وكان من شأن ذلك تعاميه عن الحقيقة التي تقول « إنه بمعزل عن فكرة الوعي الجمعي لا توجد حقيقة لشيء ، بل ما يوجد هو حقيقة لحالة حية وموقف مفعم بالعاطفة والوجدان » (٧). وكان ذلك وراء ما ذهب إليه دور كايم من إخفاء أو تغييب لذلك الذي يؤلف المجتمع أو يشكله : فهو يدمج معاً منهج وصف الظواهر التي تشكل وجود مجتمع مع كل من حقيقة المجتمع في ذاته وماهيته الدينية. إنه - بعبارة أخرى - يجعل من المجتمع فكرة مجردة. فإن علم الاجتماع الذي وضعه دور كايم - غيراً من العلوم الطبيعية - قد استقرت دعائمه بوصفه علم اجتماع مغلق على ذاته ، « فهو مغلق عن علم الحياة، وعن علم النفس ، وعن التاريخ ، وعن منهج الفهم الشامل المحيط » (٨).

إن هذا النوع من علم الاجتماع يستبعد على نحو تعسفي « العلل الاجتماعية » من مجموع الحياة الاجتماعية ، وي طرح عن ذاته كل خصوصية وكل تاريخ . إن المجتمع يغدو شيئاً مادياً ، تخلع عليه حقيقة ليس فيها « هيئات اجتماعية » بل المجتمع لا غير ، الذي يكون بذلك شيئاً مجرداً كشيء في ذاته ، تُحمل عليه مجموعة من الصفات العامة الكلية.

وعلى الرغم من أن نقد مونرو لعلم الاجتماع عند دور كايم قد نُشر بعد أن كان مونرو قد انصرف عن جماعة السيراليين (٩) ، إلا أنه يصدر تماماً عن اهتماماته البحثية السيريالية، كما أنه متوافق مع ما أداره سيراليون آخرون من تأملات حول مسألة منهج البحث. ومع أنه يكون من الضلال أن نحاول العمل على إرساء قواعد تناول « سيرالي » محدد ودقيق ومنهجي، إلا أننا لا نزال نتطلع إلى تناولات منهجية داخل المذهب السيريالي، تُظهرنا على ما إذا كانت تلك

التناولات على ونام مع أى من المحكات المنهجية المنظمة، وإلى أى مدى تكون مثل هذه التناولات المنهجية ذات قيمة فيما يتعلق بالأنثروبولوجيا .

إن منهج مونرو يسترشد بما هو عينى أو واقعى أو ملموس "Concrete" فهذا يبدو - من قبل كل شىء - على أنه المنطلق لكل بحث سيرىالى. فطبقاً للنزعة المادية التى للبحث السيرىالى يكون التفكير النظرى المجرد فى حد ذاته أمراً غريباً نابياً بالنسبة لوجهة النظر السيرىالية وقد أكد على هذه النقطة نيقولاس كالاس "Nicolas Calas" : « فمن عينى ملموس لى عينى ملموس كرة أخرى ، ومن موضوع مادى إلى موضوع مادى جديد، هكذا يكون النسق أو النظام الذى يتعين على فكر الفنان أن يتابعه ويسايره، إن أراد ألا يضيع ذاته ويبددها فى تجديلات لا طائل تحتها » (١٠٠). ويرفض كالاس - من هذا المنظور - أى شىء يبدأ من منطلق ميتافيزيقى، أو فنى ، أو أخلاقى. وهو يذكر البحوث القائمة على منهج التحليل النفسى عند أدلر ويونج كنماذج وأمثلة على مثل هذا التناول المنهجي الزائف الباطل، فأولاً الحيدة عن الصواب بسبب أن أدلر يبدأ بوضع إطار اجتماعى عام، والثانى بسبب أن يونج بدأ بوضع إطار ميتافيزيقى. إنهما يمثلان قطبين لخطأ منهجى أساسى. فأدلر يُرحل الميكانيزمات النفسية إلى دائرة ما هو اجتماعى، فى حين أن يونج يُرحل الميكانيزمات الاجتماعية إلى دائرة ما هو نفسى. وبالإقدام عل فعل ذلك فإن كليهما يؤسسان - على غرار ما فعل دور كايم - نقطة انطلاق مجردة لا يمكن وضعها موضع الفحص والتحصيل فى حدودها الخاصة بها . ومن جهة أخرى ، يرى كالاس فى فرويد أنه قدوة تحتذى من حيث أنه يرسى قواعد نظريته فى التحليل النفسى فى أرض العينى الواقعى الملموس ، مدركاً لموضعه الخاص بالنسبة لموضوع الدراسة (١١) . إلى هذا الحد يكون نقد كالاس لأدلر ويونج مشابهاً - إلى حد لافى للنظر - لنقد مونرو لدور كايم ؛ فكالاس ومونرو كلاهما يرى الخطأ قائماً فى رد الظواهر الاجتماعية أو النفسية إلى تجريدات نظرية Abstractions.. إن الهدف دائماً هو الانتشغال بالعينى الواقعى والالتزام به - ذلكم اهتمام يقع عليه المرء تكراراً فى ما يصدر عن السيرىالية من كتابات.

ووفقاً لما يذهب إليه كالاس، فإنه يتعين على الباحث بالضرورة - حتى يكون مرتكزاً إلى قاعدة من الواقع العينى - أن يدرك ذاتيته وأن يعى بها فى مقابل الموضوع المادى ، كما عليه أيضاً أن يعى ويدرك ذاتية أو

خصوصية أية نظرية تتبدى له ناشئة عن البحث . إذ أنه من أجل أن نفهم نظرية ونستوعبها يتعين علينا أن ندرك أن ما نقصد إليه جلى واضح دائماً ؛ فليس بوسع التجربة البتة أن تثبت صحة نظرية طالما أن التجربة - بحكم طبيعتها الخاصة - لا يتسنى لها أن تعمل إلا داخل إطار الحدود والشروط المرجعية التي نفرضها عليها . ومن ثم فليس بوسع التجربة أن تكشف لنا صحة نظرية أو صوابها ، فهو أمر لا يمكن الحكم عليه إلا في حدود الشروط المرجعية التي توضع بحيث تدل إما على النجاح أو على الفشل . ومع ذلك فإننا بحاجة إلى أن نظل على وعى بالإطار الذي نضعه ونقيم أسسه . إلا أنه رغم إدراك العنصر الذاتى فى البحث والتنبه إليه إلا أن كالاس لا يدافع عن ذاتية النتيجة فى بحث كهذا . بل إنه ليبدو على العكس من ذلك - مثله مثل معظم السرياليين - إنه يرى فى الذاتية تدميراً مثلها فى ذلك مثل العدو غير أن شرك الذاتية لا ينكشف أمره إلا فى مقابل الافتراض الزائف للموضوعية ، فالموضوعية هى دائماً أمر يمكن أن يزود المرء بما يجعله على بينة من إطاره المرجعى الخاص به ، الذى دائماً ما يكون ذاتى المنشأ . ويمكن الخطر البالغ فى الظن بأنه من الممكن إقامة صرح الموضوعية بشروط نظرية مطلقة وأنها ذات إطار مرجعى بمعزل عن شروط وقيود البرهان الدقيق ، وقد عبر رينيه ألو "Rene` Alleau" عن الفهم السيريالى فى هذا الخصوص بوضوح شديد : « فسانر العلوم الإنسانية ذاتية الطابع وإن وضوح وجلاء التعرف إلى تلك الذاتية الأساسية هو الذى يحدد أو يقرر درجة الموضوعية النسبية التى يتسنى لهذه العلوم إحرازها » (١٢) .

وعلى ذلك فإن الربط السياقى هو أول ما يقع على كاهل المجرى من مهام : « فإننى أعتقد أننا لا نستطيع أن نتوفر على دراسة ظاهرة كالفن دون أن نضعها فى علاقة بالعلل والمعلولات ، أى بوصفها مشبك عمليات مترابطة » (١٣) .

إن العاملين الجوهريين القائمين فى النقد هما فى حد ذاتهما .. البدء وضع الموضوع فى سياق تاريخى ، ثم « إجراء تقويم بحسب الحاجات أو الضرورات الخيالية الراهنة » (١٤) . وفى رأى كالاس أنه فى إطار التعامل مع الواقع العينى الملموس يتعين أن يكون الهدف دائماً هو « العمل على صيغ الحلم بصيغة مادية » . إنه على ما يبدو ذلك الهدف الذى يحفز قبل كل شئ النقد السيريالى ، كما أنه يطرح أمامنا واحداً من محددات تقويم البحوث . إذ يتعين تأسيس أو بناء علاقة مؤثرة أو فعالة مع الموضوع المادى .

ويتولى بريتون "Breton" وضع المسألة فى هذه العبارات : « يجب على النقد أن يكون مسألة حب » .

وقد قام روجر كايلا "Roger Caillois" على نحو مشابه بتقليب النظر فى مسألة التصنيف وذلك كيما يدفع فكرة « العلم ذى الخط القُطرى » Diagonal Science خطوة إلى الأمام. وهى الفكرة التى تبدو من وجهة النظر السيربالية على جانب كبير من الأهمية والدلالة. فقد تناول كايلا هذا الموضوع بما يصاحبه من تخصص فى العلوم ، وعلى الأخص فى الطريقة التى استعمل بها التصنيف المنهجي كتبرير أو تسويق تعديلى لمثل ذلك التصنيف. وقد لاحظ أن كل أنواع التصنيف انحرافات فهو لم يتطابق مع حقيقة تند عن الإدراك كما أنه لا يزيد عن كونه أداة منهجية للتوصل إلى صيغة تفاهم مع الكثرة التى يزخر بها الوجود. ويلاحظ كايلا مثلاً - أن التصنيف العام يخبرنا أن الخفافيش ليست من جنس الطيور، وإنما هى حيوانات ثديية تطير. ومع ذلك فإن مثل هذا التصنيف يقتضى فصل وتمييز مكونات الكائنات المختلفة، مع إعطاء أهمية خاصة لبعض السمات والصفات المميزة، هى هنا عمليات الأيض أو التمثيل الغذائى. فإذا كانت الأجنة اعتبرت هى المواضع أو المواطن التى أخذ على أساسها التصنيف، كما هو الحال فى واقع الأمر عند قيام المرء بدراسة الحركات الميكانيكية للطيور (، فما هنا يتوجب على المرء أن يُصنف الخفافيش مع الطيور^(١٥) . ويواصل كايلا حديثه : « إن الطبيعة واحدة؛ قوانينها فى كل مكان هى هى أو هى متماثلة الواحد منها والآخر ، وهى متحدة ومتسقة فيما تنقسم إليه الطبيعة من ممالك مختلفة ومراتب شتى.

ويقوم كل علم من ناحيته باستطلاع جزء من الكل ، عاملاً على استحضار وجمع فئة من الظواهر والخصائص النوعية المتاحة التى تخص أفراد النوع أو تخص التفاعلات التى من شأنها إحداث خصائص متشابهة أو متوازنة، غير أن الحدود أو الشروط التى تُعين أو تحدد تلك المجموعات النوعية - دون أن تكون تعسفية - هى فى الغالب شروط وحدود مضللة. فهى - على كل حال - قد حُدّت بمساعدة معايير أو محكات ربما تكون أفضل المتاح، إلا أنها تستبعد بالضرورة أخريات غيرها من الشروط والحدود^(١٦) . يعتبر كايلا إذن شديد الحرص والدقة بالنسبة لسياق عملية البحث قبل كل شيء. أسوة بمونرو وكالاس وكذلك هو شديد الحرص على ضرورة اصطباغ البحث - فى إطار حدوده أو شروطه المرجعية - بصيغة عينية واقعية .

إن السيربالية - منذ بداياتها الأولى - قد أرست قواعدها على فكرة التلقائية فى الفعل والتفكير Automatism ، وهى تلك الفكرة التى يمكن النظر إليها بوصفها تكتيكاً منهجياً . فالتلقائية ترمى إلى استطلاع أو استكشاف مجال نشاط التفكير المعاهد الحر وأدائه. وهذا التكتيك من شأنه - عند الوقوف أمام الفكر « فى حالة صفاته وخلوصه » - أن يقدم من المقترحات ما يعبر به عن « التوظيف الفعلى للتفكير » . ولعله ليس من شيء فى السيربالية قد أسىء فهمه قدر ما أسىء فهم التلقائية ، فهى لم تُفهم كتكتيك من أجل إنتاج معلومات وموضوعات ومتون ، كما لم تُدرك بوصفها أداة لاستكشاف نوع أو ضرب ما من الحقائق الجوهرية. إنها بالأحرى وسيلة لجعل الذات على صلة بالمنابع الداخلية للوجود الخاص بالمرء. فهى تملك فى ذاتها شيئاً ما على شاكلة طرائق التأمل الشرقى. وفى رأى أن روجر كايلاو خير من عبر عن « الاتجاه التلقائى » وذلك فى كتاباته الخاصة بعلاقته بالأحجار ، التى يعتبرها « أحياناً موضوعات للتأمل ، وغالباً عنصر دعم للتدريب الروحى ، [...] إننى أراى منجذباً - وكأننى من قدماء الصينيين - نحو اعتبار كل قطعة حجر عالماً بذاته. وإنى لأزعم - كما فعل ياسكال - أنه من الذرة الصغيرة إلى السدم الهائلة - وهما نموذجاً للاتهاى فى الصغر والكبر - ثمة تطابق ، وإنى لأقبل عن طيب خاطر الإقرار - مثلى فى ذلك مثل باراسيلسوس Paracelsus - بأن الأشياء تقرر أشكالها المميزة الخاصة بها وهى التى سرعان ما تتعدد وتستقر » (١٧).

وإنه لمن الممكن النظر إلى التلقائية - فى حد ذاتها - على أنها تقدم وسيلة لبناء علاقة مباشرة مع موضوع التأمل . وكان ذلك ما رأى فيه بريمتون علامة أساسية مميزة ، وذلك فى تمييز التلقائية عن المفهوم الروحانى للتلقائية : « فإنه خلافاً لما يدعو إليه المذهب الروحى - أى القول بفصل عرى الشخصية النفسية للذات - لا ترضى السيربالية لتلك الشخصية بأقل من التوحد والتنام الشمل » (١٨).

وترتبط فكرة التلقائية أيضاً بفكرة سيربالية أساسية أخرى - وهى فكرة المصادفة الموضوعية Objective chance ، التى تستند إلى الاعتقاد بوجود تواصل Con-tinuity وتماثل Coincidence بين العالم الطبيعى وخبرتنا به. فمن خلال أعمال المصادفة الموضوعية يكشف عن التطابق غير المتوقع القائم بين الوقائع المادية والعقلية. إن الفكرة بذاتها قد أخذت عن هيجل ، بوصفها العملية المزدوجة التى تكشف بها الضرورة عن نفسها كمصادفة ، والعكس بالعكس. وهكذا فإن الذاتية والموضوعية تتلاقيان كعلامة

على إدراك التناغم الأساسى القائم بين رغبات الإنسان أو الدفق الطبيعى للعالم أو للوجود . وبذلك تكون فكرة المصادفة الموضوعية هى الفكرة الأكثر إيجابية من بين سائر الأفكار السيربالية، وهى فكرة مبنية على الاعتقاد بأن العالم يهب كل شيء لذلك الذى يولى ثقته للعالم.

والمصادفة الموضوعية تظهر أكثر جلاءً فى الموضوع السيربالي ، الذى يمثل فى ذاته العمل على صبغ الرغبة الإنسانية بصبغة عينية أى فى شكل مادي. والأمر الذى يمكن ملاحظته أن الموضوع قد كان واحداً من أكثر الأشكال الفنية إلهاماً . واستمراراً فى المذهب السربالي ، الأمر الذى أوجد نقاشاً نظرياً يتعلق بوضوح تام بالجدل الدائر حول الموضوعية.

أزمة موضوع البحث فى المذهب السربالي

فى غضون الثلاثينات كانت فكرة الأزمة التى تحتور موضوع البحث واحدة من الموضوعات الأساسية فى السيربالية. وفى عام ١٩٣٦ نظم السرباليون معرضاً فى باريس لموضوعات البحث، وفى كتيب مرفق بالدليل الإرشادى للمعرض تطرق بريتون بالحديث إلى مسألة « أزمة موضوع البحث » . وقد رأى بريتون أنه مما عجل بظهور تلك الأزمة قصور النماذج العقلية والواقعية بصد تمثل الحقيقة وتصويرها . وقد كتب بريتون يقول : « إننا شهود على أن منبهات عملية التفكير النشطة ذاتها فى حالة ترقد أو ثورة ضد عادات التفكير الخاصة بالسنوات الألف الماضية مباشرة بنهج فى التفكير لم يعد البتة أداة رديئة بل أصبح استقرائياً قابلاً للمد إلى أقصى حد : إنه نهج للتفكير يكف فيه موضوع البحث عن أن يكون ثابتاً عند الجانب الأقرب للتفكير ذاته، وأنه بعيد خلق وتشكيل ذاته عند الطرف الأبعد للتفكير وإلى أبعد مدى تستطيع العين بلوغه » (١٩) .

إن الاهتمام بوضع أو بحالة موضوع البحث إنما يصدر فى المقام الأول عن الولوع السربالي بهيجل. إن الذات والموضوع فى الفلسفة الهيجلية يريان على أنهما من المسائل الإشكالية الخلاقية. فهما ليسا مقولتين منفصلتين. إنما الواحدة منهما فى تطابق مع الأخرى ، وللواحدة منهما أثرها وتأثيرها على الأخرى وليس للواحدة منهما فكاك عن الأخرى : فليس من المستطاع النظر إلى الذات إلا من خلال الموضوع ، بينما - وعلى نفس النحو - ليس من المستطاع النظر إلى الموضوع إلا من خلال الذات.

ولقد كان السرباليون على وعى تام بأن طرح « أزمة الموضوع » على بساط البحث إنما كان يتضمن - فى نفس الوقت - « أزمة الذات » . ولقد كان فى إدخال الموضوع فى

مسألة ارتياب فى علاقة الانسان بالعالم الخارجى. وكان من شأن ذلك أن ظهرت على السطح الصعوبة الخاصة بتثبيت الموضوع أمام نظرة الذات، الأمر الذى بدوره لا يدخل الموضوع حيز الوجود، فكما كتب بريتون يقول : « لا شيء مما يحيط بنا هو موضوع، إنما الكل ذات » (٢٠). وفى نفس الوقت فإن خلع صفة الموضوع أو عملية التوضع Objectification كانت على جانب من الضرورة من أجل التحقق الذاتى للموضوع بوصفه ذاتاً. ويتفق هذا مع تأكيد هيجل على التفاضل أو التغاير فى علاقات الذات والموضوع، كما أنه يشير - فى السياق الأنثروبولوجى - إلى الحقيقة التى تقول إن الذات لا يمكن أن تكون حاصلة على القيمة من ذاتها أو فى ذاتها، وإنما من اللازم أن يتم ذلك من خلال ما للذات من علاقة مع الموضوع. وفى هذا الصدد تنظر السيرالية إلى الحرية باعتبارها كسراً للقيود والاغلال التى تقيد الموضوع إلى الذات فى علاقة طائفة جائرة. ذلك أن الموضوع - على نحو ما شرحتة آنى لو برون "Annie Le Brune" :

« يهيم للذات أن ترتفع عن مستوى حماقة الانفصال وأن تبتدع نفسها أو تختلقها عن طريق الجمع أو التوحيد بين عالمين أو حقيقتين منفصلتين فى حين أن هذا الجمع أو التوحيد دعوة موصولة ورمزية لقطع الأوصال وفسخ الاتصال. فمن الملاحظ ببساطة أن الموضوع يعمل بوجوده أو بحضوره المحايد على تغطية الفراغ أو الخواء، أو أنه يجنح إلى الامتزاج به والاختلاط معه، على حين يعتمد الموضوع ذو الميزة أو الامتياز إلى فرض وجوده علينا كمحك للحكم على الخواء، مساهماً فى الكشف عن أفق أو مجال فيما بين الواقع الداخلى النفسى والواقع الخارجى فيه ينسحق التهديد بالانفصال دون أن يكت ، وبذلك يصبح الموضوع ضامناً للحرية صائناً لها من أن تعرض نفسها للمخاطر » (٢١). والانتقال من إدراك الموضوع فى ذاته إلى حال كونه موضوعاً ذا امتياز إنما يتأثر بعامل الصورة الذهنية Image، التى تحفظ التوازن للذات والموضوع بين عالمين منفصلين. إن السيرالية بمثل هذه الطريقة، تتصدى بالتحدى لحيف أو لجور علاقة الذات والموضوع وذلك من خلال عنصر الصورة الذهنية التى « تواجه أو تحاجبه هذا التمثل الداخلى بالتمثل الخاص بالصور والأشكال العينية للعالم الواقعي، كما أنها ترمى تبعاً إلى العمل على الإمساك بالموضوع فى شموله وعمومه، وما أن تكون قد أفلحت فى عمل ذلك، فإنها تجرب أن تتخذ تلك الخطوة الهائلة التى هى الخطوة الخيالية بلا منازع : مستعدة (على

نحو نسبي) الموضوع الخارجى بما هو كذلك ، ومتدبرة أمر الطبيعة فقط من خلال علاقتها بالعالم الداخلى للوعى . (٢٢)

إن المبدأ الأول فى المذهب السيربالي يجب دائماً أن يكون مبدأ التوضيح وذلك طالما أنه من خلال التوضيح فقط يمكن لطبيعة الموضوع أن تُحدد. لكن يلزمنا فى الوقت نفسه أن نبقى على وعى بالحقيقة التى تقول إن الموضوع الذى يتسنى لنا إدراكه ، لا يتطابق فى أفضل الحالات مع أكثر من جانب أو قطاع جزئى صغير من الكيان المتكامل الخاص بالموضوع ، « فالموضوع هو الصخرة والشاطئ - الرملى ، فبينما نظن أننا قد بلغنا قلب الصخرة ، نجد أن أفق الشاطئ - الرملى لا يزال يواصل انتشاره فى قلب اللاتهاية. فالموضوع لا يكون مطابقاً لذاته أبداً وهو يدعونا إلى أن نكشف واحداً فواحداً عن عناصر التوظيف الرمزي للغز هويتنا (٢٣) .

إن هذه الانعكسات التأثيرية الهيجلية ، والتى نجدها فى صميم التناول السيربالي لفكرة الموضوع ، تبين كيف يكون المقصد هو معاً وفى وقت واحد تثبيت الهوية وفك وحدتها ؛ بمعنى الإبقاء على الثبات والتفكك فى حال من التوتر لا يجيز لثبات الموضوع أن يصبح نقطة خلاف. وبذلك يكف الموضوع بعد ذاته عن أن يكون شيئاً فى ذاته لكنه يصبح على نحو ما بين جان فرانسوا شابرو Jean - Francois chabrun « تصورا أو فكرة لتنظيم عملية التبادل بين الأثنا والكون » (٢٤) . إن أعظم قيمة للموضوع فى المذهب السيربالي هو أنه يقيم مع المادة علاقة غير نفعية. إنه يحطم ما لنا من علاقة متميزة مع أشياء فترتد بذلك إلى تكاملها الصحيح. فى حين أن ذلك يعنى من وجهة نظر صاحب الاتجاه العقلى المثالى خروج تلك الأشياء عن حدود الضبط والسيطرة وتشكل تهديداً ، أما من وجهة النظر السيربالية فإن هذا النقص فى السيطرة لا يُنظر إليه على أنه مشكلة. وفى ظل تلك الشروط والحدود ، قد تم وصف المعرفة بعبارات سيربالية من وضع رنية كريفييل "Rene Crevel" بأنها «التقارب الخالد واللاتهائى للفكر مع موضوعه» . هلم بنا فيما يلى - مع وضعنا لهذه النقاط نصب أعيننا .. نحاول تطبيق ذلك على الأنثروبولوجيا بوجه خاص على النحو الذى تمت به فى السيربالية معالجة مسألة الرحلة أو التطواف.

الرحلة والخيال والغريب المجلوب

إن المسألة الخلاقية التى أثبتت بسبب فكرة الرحلة أو التطواف فى العالم المعاصر ، قد تبدت بقوة للكاتب السيربالي والأنثروبولوجى ميشيل ليريس Michel Leiris فى أثناء تقديمه بحثه ذاكار - جيبوتى التى عبرت وسط أفريقيا فى غضون عام ١٩٣٢ /

١٩٣٣ . وطبقاً لما دونه ليريس من شهادات فى جريدته « الشبح الأفريقى » 'L' "Afrique Fantomal" (٢٥) ، فلقد كان باعشه على الرحلة هو « أن يتخلص من عادات جنسه الأبيض » . لكنه اضطر إلى الاعتراف بعدم جدوى هذا المشروع ، فلم يتم له أبداً ما توقعه من المواجهة مع الآخر . فلم تفد التجربة إلا فى التأكيد على مبلغ عمق وتأصل شعوره وحسه الأوروبي .

لقد كان عليه أن يعترف بأنه لم يستطع أن يتملص من ذاته ، فالرغبة الباعشة على السفر والترحال ، تلك التى أصبحت محفورة فى وعينا باعتبار ما آل إليه أمر الاقتراب من العالم والوصول إليه من سهولة ويسر من خلال التوسع والانتشار الأوروبى ، غالباً ما تمثل دافعاً أقل بكثير من دافع الرغبة فى أن يكون المرء فى مكان آخر غير ما هو فيه . لذا فإنها قبل كل شيء تبقى أو تظل تجربة سلبية ، تتلاقى مع القصور فى النحو الذى ندرك به البيئة الاجتماعية المحيطة بنا ، أكثر من أن تتلاقى مع الرغبة فى شيء ما جديد . وفى هذا الصدد فإن الفكرة القديمة عن السفر Journey تنحو نحو الزوال - وتصبح الرحلة Travail مجرد إبدال فى المكان؛ ونظل ملاحظين سلبيين بينما العالم فى تغير أمام ناظرنا .

ومع ذلك فإن الصورة الذهنية للسفر هى فى غاية التكامل بالنسبة لتجربة الحياة البشرية ، بل ومن الممكن أن يقال إنها الصورة الأصل لسائر الصور الذهنية البشرية ، وأنها موجودة فى ثنايا معظم الأساطير . ومن ثم فإنه من الصعب أن تتحرك دهشة من القول بأن فكرة السفر واحدة من أول صور الإنسان الذهنية على وجه الخصوص ، وقد تحررت إلينا من الأصول الأولى للثقافة - وتمثل ملحمة جلجاميش ، وهى أقدم نص معروف لنا - سفرأ أو ارتحالاً لتجمع من التجمعات يؤرخ له منذ عام ٣٠٠٠ ق.م. وثمة عن السفر رواية مشابهة ، هى الأوديسا لهوميروس ، قد احتلت لنفسها مقاماً جعل منها حجر الزاوية فى التراث الثقافى الغربى .

إن الأنثروبولوجيا - من حيث هى فرع من فروع المعرفة العقلية الغربية ، يتخذ من الإنسان مجالاً للدراسة - قد بنت نسبها بعلاقة مباشرة مع قصص الرحلات . ولم ترجع الأنثروبولوجيا بأصولها إلى جلجاميش أو إلى هوميروس بل إلى هيرودوت ، لأسباب وثيقة الصلة بما نحن بصده من نقاش .

كان لهيرودوت جاذبية كأب مؤسس للأنثروبولوجيا فقط بدرجة أقل من جاذبية الصديق في الصور والمزاعم التي تؤلف المضمون الأنثروبولوجي لمؤلفه (وإن كان مما يمكن الجدل بشأنه أن في هيرودوت كما في هومر ثمة الكثير من الأشياء الغريبة التي تنبؤ عن الحضارة) ؛ إن هيرودوت يحررنا من الشكل الأسطوري لفكرة السفر ليجعلنا في مواجهة مباشرة مع صورة ذهنية لشيء آخر مختلف ، وهي صورة يزعم أنه يعرضها بأكبر قدر ممكن من الصديق والحقيقة. إن هذا هو الزعم الذي يؤسس - أكثر من أي شيء في محتوى عمله مباشرة - أوراق اعتماد هيرودوت كأنتروبولوجي (وكمؤرخ أيضاً). إن منهج التناول عند هيرودوت هو منهج وصفي يتناول «أناساً آخرين». وهو يعتزل ذاته عنهم ويدير تعليقاته عليهم. ومنهجه في التناول لا يميز له - خلاف للقالب الملحمي أو قصص الفروسية والأساطير - أن يخلط أو يدمج نظريته أو رؤيته الخاصة مع ما يخص الشعب الذي بدون كتابه عنه . إنه ينشد بالأحرى أن يشيد تكامل الآخر أو وحدته التمامية، واضاعاً الآخر باعتباره شيئاً مغايراً مختلفاً أكثر منه عدواً أو عقبة يتغلب عليها أو تغالب لتقهر ، على نحو الحال في الشكل الملحمي. إن المغايرة أو المخالفة تصبح عند هيرودوت متموضعة من خلال فكرة التمايز بدلاً مما ينشأ في اضطراب وفوضى عن ضرورات البناء القصصي. ونستطيع أن نمثل لهذه النقطة. بحكاية الكيكلوس "Cyclops" في الأوديسا، فالكيكلوس بالنسبة لهوميروس مجرد عقبة كاداً. تعترض أوديسيوس في مسيرة سفره، ويتعين التغلب عليها حتى يمكن للبطل الاستمرار في اجتياز الطريق والحال كذلك ليس لدى هومر واقعاً أو حقيقة متكاملة اللهم إلا ما يتعلق ببطل القصة. أما هيرودوت فإنه - خلافاً لذلك - على فرض أنه كان قد صادف مخلوقاً كالكيكلوس لكان قد سعى إلى فهمه مستقلاً في ذاته تماماً عن علاقته بالقصة قيد الحكى والرواية. فللهولة الأولى - على الأقل - قد يبدو أن ذلك يمثل أو يصور اتجاهاً أنثروبولوجياً مثيراً للإعجاب، كما أنه يضع خطأ فاصلاً بين اهتمامات العلم واهتمامات القصص الأدبي وإذا كان ذلك هو الواقع في حقيقة الأمر، إلا أنه لا يكون على النحو المظنون بشكل عام تماماً. ذلك لأن مسائل ومشكلات الموضوعية ليست من البساطة والوضوح بالقدر الذي تذهب إليه مزاعم الأنثروبولوجيا الوضعية وتحب لنا اعتقاده هنا.

لقد ذهبت مارجريت هودجن "Margaret Hodgen" في كتابها عن تاريخ الأنثروبولوجيا الباكرا إلى اعتبار هيرودوت علامة مثالية بارزة، فهو الذي أنشأ نوعاً من الأنثروبولوجيا سابقاً على الأدب ، وهي أنثروبولوجيا قُدر لها أن تُشوه أو تُحرف على مدى قرون تلت : فهي تكتب قائلة : « لقد كانت يده هي التي

قررت لأول مرة وسجلت وصفاً لعدد من الثقافات والحضارات الإنسانية في صيغة منظمة تشيع حيوية، وقد شوهت وصُحفت فيما بعد لتتلاصق مع الخيال الملتوى لمن أتوا بعده. لقد كان عنله هو أول من صاغ - وهو يتأمل بلا كلل ولا ملل التناقضات الثقافية الغربية الموجودة في بلدان حوض البحر المتوسط - طرفاً من مشكلات البحث الأنثروبولوجي الملحة والباقية حتى الآن « ٢٦ » .

إن هودجن تكتب بحماس بالغ في صالح منهج التناول عند هيرودوت وتبدو وكأنها غير مصدقة لما تراه صادراً عن عقل للعصر الوسيط من تشويهات وتصحيحات متعددة. وفي الواقع فإنه كثيراً ما عد هيرودوت مغرماً في الخيالات؛ بل و « كذاب أشر » . ترى أكان السبب وراء هذا هو نوعاً من سوء الطبع والمكابرة التي لا يحيط بها فهم والتي اتسم بها فكر العصر الوسيط، أم أن ذلك ينطوي، بالأحرى على زاوية من النظر مغايرة فيما يتعلق بطبيعة الصورة الموضوعية عن الغرباء ؟ .

فأما إذا كانت مقاصد هيرودوت « أنثروبولوجية » بالمعنى المعاصر للوصف ، فهو - بطبيعة الحال - أمر قابل لأن يفصل فيه. غير أنه لمن الأمور التي تنطوي على مخاطرة أن تعزو مقصداً إلى شخص كانت ثقافته ووعيه شديدي الاختلاف والمغايرة لثقافتنا ووعينا (خصوصاً داخل إطار مرجعي كهذا) . فإنه لمن الضلال محاولة العمل على تأسيس أربناء مقولة (أو فرع معرفة أو نظام) لشيء على شاكلة الأنثروبولوجيا في إطار عالي الدقة والتخصيص، وبعبث نجعل منه قيمة مطلقة قابلة للتطبيق بالنسبة لمراحل التاريخ كلها. خاصة عندما تنتمي الأنثروبولوجيا - حقاً وصدقاً - إلى التاريخ الأوسع الحديث فحسب ، من حيث أنها على درجة من التعقد والإحكام المقصود شعورياً . إن مسألة مكانة مؤلف هيرودوت في بيئة المجتمع اليوناني هو أمر متروك للمؤرخين الكلاسيكيين أكثر مما هو متروك لرجال الأنثروبولوجيا، ليقرروه. فلا شك في أنه عندما نعتبر هيرودوت المنشئ الأول للأنثروبولوجيا، فإننا بذلك إنما نتعسف في فرض تفسير خاص بنا. ومع ذلك فإن ما يهنا هنا هو طبيعة ما قدمه هيرودوت من دليل والكيفية التي بها يساعد هذا الدليل في إيضاح المسائل التي تدور عن آداب وقواعد الرحلة وطبيعة البرهان الأنثروبولوجي.

فليس من العسير - في ظاهر الأمر - إدراك أن أحد الخيوط الرئيسية التي تربط هيرودوت أو تصله بالأنثروبولوجيا الحديثة هو تسلط النزعة الاستعمارية. فلقد كانت السلطة السياسية في بلاد الإغريق توسعية النزعة استعمارية الطبع، وإن سلطة هذا شأنها لابد أن تكون لديها عن الشعوب التي قهرتها لنفوذها معلومات « دقيقة » ، وذلك كيما تكون قادرة على القيام بمهام الإدارة الكفؤ على فرض نفوذها وسيطرتها على المناطق

المستعمرة. ومع هذا كله فإن نفوذها وسيطرتها على المناطق المستعمرة. ومع هذا كله فإن مثل هذه المعلومات «الدقيقة» تبقى فى حاجة إلى أن تُحصص وتُحدّد من الناحية الأيدولوجية ؛ وهذا عمل لا يكون محايداً بالمرّة.

وللحق نقول إن عقلية العصر الوسيط لم تكن «استعمارية النزعة» بهذا المعنى على الإطلاق، ومن ثم فإن اهتمامها بالشعوب الأخرى كان اهتماماً شديداً اللامبالاة. هى عقلية لا مبالية، ولكن قدرتها على الدقة أعلى وأشد. غير أن الدقة فى بيئة كهذه تبدأ فى فقد معناها أو تبيده. فهى إنما تُحدّد بالنسبة لمقتضيات الجماعة التى منها ينطلق عمل المرء. فتقارير العصر الوسيط وبياناته عن الرحلات قد تبدو لنا خيالية أو وهمية بل وتكاد أن تكون عارية من الحقيقة، وإننا لنميل إلى إرجاع ذلك إلى شكل من أشكال القصور فى الوصف. ومن ناحية أخرى فإن الحقيقة تكون : أن تقارير العصر الوسيط وبياناته عن أدب الرحلات قد توافقت مع درجة الدقة الخاصة بما تتطلبه مجتمع العصر الوسيط من بيانات وتقارير أدب الرحلات^(٢٧). إذ أنه لفهم التقارير والبيانات ذات الأهمية والتى تخص أدب الرحلات لا يكفى مجرد تكوين إطار لوصف « موضوعى » مفترض. أما الأمر الضرورى فهو أن نضع فى الاعتبار مسألة الطبيعة المكروية لمواجهة ما هو غريب فى حدود ما يرى مألوفاً و « من أهل البيت ». إن الدليل الأنثروبولوجى دائماً ما يؤسس موضوعيته عن طريق الذاتيات المتوازنة. ومن أجل هذا السبب لابد من إدخال مسائل البنية أو التركيب الخيالى داخل الإطار الخاص بالبحث الأنثروبولوجى.

وفى السفر، دائماً ما يبرز مفهوم الغريب أو الأجنبى مقابل الفكرة التصورية الموضوعية عن المألوف والمعتاد. فحيث تبدأ الحالة الأولى تنتهى الأخرى، ولو أن الحدود الفاصلة بينهما ليست قاطعة، وإنما دائماً فى صيرورة من وسط جديد، وإنما دائماً - وفى كل لحظة - منهكون فى رسم تضاريس أرض جديدة يُمكن أن تؤسس عليها مفاهيمنا عن المألوف والمستغرب، المستأنس والمستوحش، الداخل والخارج، ولكن ما هى الكيفية التى ننظر بها إلى الأناس الآخرين وكيف نضطلع بعمل رحلات بعينها، فذلك كله إنما يتوقف دائماً على المعنى النسبى لعلاقة التوسط أو الوساطة التى نكون قد أقمتها بين مفاهيم أو تصورات ما هو مألوف وما هو مستغرب، وهى المفاهيم أو التصورات التى يرجع السبب فى وجودها عموماً إلى الخيال. وهو الأمر الذى اكتسب أهمية خصوصاً لدى فيكتور سيجالين "Victor Segalen" وهو واحد من كتاب وأساتذة وأفرياء. ورحالة أخريات القرن التاسع عشر.

فقد رفض سيجان التعريف المألوف لفكرة الجلب من الخارج Exoficism باعتبار أنها صورة ثابتة للشعور بالغربة مقررة بالنسبة لأجناس وثقافات ومناطق بعينها، إلخ. إن الغربة - بالأحرى - شعور بالدهشة يظهر فيه بوضوح الانفصال بين ذات المرء والعالم الذى فيه يحيا. إنه شعور فيه يكون الإدراك مفصولاً بعزل عن المألوف والعتاد فهو على طرفى نقيض مما هو مُشاهد من ذى قبل Deja - vu - وهذا الشعور بالدهشة يميل إلى الحدوث بواحد من سبل ثلاثة - من خلال المجابهة مع ما هو متميز فيزيائياً، أو المجابهة مع الماضى، أو المجابهة مع المستقبل. فالشيء الشديد الغربة هو بمثابة اندفاع مباغت فى قلب المجهول. ولكن كلما استقرت دعائمه ورسخت أقدامه، فإنه ينحو نحو الخفوت بفعل الاستيعاب والتمثل ويدخل مع الخبرة الجديدة فى صيغة تفاهم. إن الشيء الشديد الغربة وسيلة لتجديد الرؤية البصرية - فهو يشرى الحساسية الإدراكية بحفظه للواقعى والخيالى فى حال من التوتر. إن ما كان ينشده سيجان - وعُد إلى حد كبير مطلباً انثروبولوجياً - وهو محاولة الإمساك بهذا التوتر وضبطه بحيث أن الواقع الداخلى والخارجى لا يبدو الواحد منهما فى تعارض مع الآخر. فكتب يقول: « دعنا لا نتمدح بذواتنا لأننا قادرون على أن نستوعب ونتمثل القيم الخلفية وأجناس الشعوب والأمم الآخرين، بل حرى بنا أن يخلى بيننا وبين الاستمتاع بعدم القدرة على فعل ذلك، إذ أننا بذلك نحفظ على أنفسنا دوام لذة الشعور بالتنوع والاختلاف » (٢٨). إن ما هو جدير بالنظر والاعتبار هو طبيعة الخيال فى حد ذاته. فكيف يعمل بالنسبة لما هو واقعى وكيف ينتج الصور الذهنية التى صادفها فى عملية التمثيل أو التمثل؟.

فى كتابه « الغريب » Equipée (١٩٢٨) يستطلع سيجان طبيعة فن الرحلات بمعناه المزدوج كسفر إلى الخارج وكسفر إلى الداخل معاً. وللكتاب عنوان فرعى هو « سفرة إلى أرض الواقع » وهو كتاب تم وضعه حول رحلة عبر أراضى الصين قام بها سيجان شخصياً عام ١٩١٤. وقد شرع فى أمر الرحلة - أول الأمر - على أنها رحلة بعثة أثرية بقصد الكشف عن نماذج من أعمال النحت الصينى القديم. وكان بصحبة سيجان كل من جيلبرت دى فواسان "Gilbert de Voisins" والمصور الفوتوغرافى جان لارتيج "Jean Lartigue" وقد نُشر تقرير عن البعثة عام ١٩٢٤ أصدرته دار الكتب الشرقية Librarie Orientaliste - وضعه بول جوتنر Paul Geuthner. غيّر أن هذا السبب العملى المحدد للقيام بالرحلة لم يكن بالكافى من وجهة نظر سيجان. فلقد أراد أن يفيد من الرحلة فى عمل محاولة ترمى إلى فهم ميكانيزم أو آلية الخيال خلال عملية الرحلة، سعياً منه إلى محاولة تحدى المدى الذى به عينت التصورات المسبقة للمرء الكيفية

التي أدرك بها ما عرض له في القيام الفعلي للرحلة. أم هل أن فعل السفر أو الانتقال الجسماني قد عمل على التخلص من التصورات السبقية التي كانت قد تكونت حين التفكير سلفاً في أمر القيام بالرحلة ؟ ومن ثم فإن القضية الأساسية التي يدور عليها البحث في كتاب « الغريب » إنما تتعلق بوظيفة عملية التخيل بالنسبة للواقع الحى الذي تتم الخبرة به على نحو مباشر. لقد كان سؤالاً عما إذا كان « الخيالى يتبدد أم يُستكمل نقصه عند مواجهته بالواقعى » (٢٩). وكما يقول يافون هايوه "Yvonne Hieuh" : « إن الهدف الأبعد هو تقرير المسألة التالية : هل يتحد عالما الواقع والخيال ويدعم الواحد منهما الآخر ، أم أنه لا مفر من أن يحطم ويدمر الواحد منهما الآخر ، وبحيث أن العائد من ذلك « أن يكون ما هو غريب في قلب ما هو واقعى » ، ولسوف يكون على المؤلف أن يسلم بأن « اللذة المزوجة مفعمة بتياشير الأمل والنجاح التي بدونها لا يكون الإنسان الحى جسماً ، أو لا يكون روحاً ؟ » (٣٠).

لقد كان لسيجالن خلفية من المذهب الرمزي، وهو مذهب كانت فيه فكرة السفر والرحلة موضع سخرية أو ازدراء في إعجاب يصل حد العبادة بما هو صناعى زائف. وبعد الفصل الوارد في كتاب هويسمان Huysman « تنكب السبيل » Rebours ، النموذج الرائع لهذا الأمر ، ففيه نجد أن الشخصية الرئيسية دى إسيانت Des Esseintes - بعد أن أزمع القيام بزيارة إلى لندن - راح يتجول في أنحاء باريس بحثاً عن أى شىء. مصطفى أو مفعم بالروح الإنجليزية - فتراها بيتاع خريطة ، ويرتاد المشارب والمقاهى والمخانات الإنجليزية ، كما راح يلتصم مخالطة أناس من الإنجليزية، إلخ. ومن ثم تراه يقرر - وهو في طريقه إلى محطة السكك الحديدية ليلحق بالقطار - أنه قد أصبح لديه عن لندن ما فيه الكفاية : « فإني - برغم كل شىء - أحسست وشاهدت ما أردت الإحساس به. ومشاهدته. فمئذ ذلك الحين وأنا منغمس في جو الحياة الإنجليزية وهجرت ما ألفت في بيتى، فإنه لعمل أحقق أن تذهب وتذهل عن تلك الانطباعات الخالدة لمجرد التغير الفج في المكان. يا لله ، إننى لا بد أن أكون قد جُئت حقاً إن أنا حاولت التنكر لمعتقداتى وأعرافى القديمة المستقرة، أو إن أنا أدنت ما ينتجه خيالى من تلفيق طبع، أو إن أنا اعتقدت في ضرورة الرحلة إلى خارج البلاد أو تمتعتها أو فاندتها ، شأن أكثر الناس سذاجة وتغفيلاً » (٣١).

وعلى الرغم من أن سيجالن يصدر عن نفس الخلفية، إلا أنه لم يكن لديه شىء من هذا الاحتقار المترفع لما للسفر في ذاته من حقيقة مادية. بل على العكس، قد راح يقوم بالرحلات والسفرات ما وسعه ذلك. إلا أن خلفيته الرمزية قد أورثته حساسية مفرطة نحو

العنصر الباطنى المتضمن فى الموقف عندما يحمل المرء عصا الترحال فى أرض الواقع (الخارجى) ، وكذلك فرط الحساسية لدى اعتماد كل واحد من العالمين (الواقعى والخيالى) على الآخر. وهو لم يقدر على قبول الحقيقة التى تقول بأن الرحلة أو السفر إنما هى تتضمن فقط الانتقال المادى بشخص من بيئة إلى أخرى. فهو يستهل كتاب « الغريب » بهذه الكلمات : « لقد أبقيت دائماً على تشككى أو توجسى من كل ما يدخل فى نطاق فئة أو نوع حكايات المغامرات، والمحاضرات المصورة عن الرحلات، وأحاديث الوشاة عن زيارات البلدان - وهى أحاديث ظاهرها صادق القول - وهى تستند إلى عمل أو نشاط يُعرض بوصفه عملاً أو نشاطاً حادثاً فى أماكن محددة ووفق تذييل زمنى مبهوب للأيام»^(٢٢). وهو فى هذا الشأن يُعد موقفه أو اتجاهه إرهاباً لموقف السيرىالية أو اتجاهها.

عناصر ومكونات الإثنوجرافيا السيرىالية

عند القيام بعملية مسح أو حصر لما كتب عنه السيرىاليون من موضوعات ، كثيراً ما تتولى المرء دهشة من جراء مقصدهم وما يرمون إليه. فإن أدب الرحلات هو أحد الموضوعات التى استبعدت بشكل واضح يدعى لمزيج من الدهشة والتعجب، فقد أثبت أنه أحد اشكال أدب القرن العشرين الأكثر أهمية. فمن الجدير بالملاحظة - مثلاً - أن ثلاثة من مؤلفات بریتون الحب المجنون L' Amour Fou (١٩٣٨) ، والمارتينيك : تعويذة الأفاعى Martinique charmeuse de serpents (١٩٤٢)، واللفىز ١٧ Arcane (١٩٤٧) - على الرغم من أنها تدور حول رحلات اتجهت على التعاقب إلى جزر الكنارى وجزيرة مارتينيك، وكندا، إلا أن المرء ليجد فيها النزر اليسير من الانطباعات عن البلدان التى جاس فيها مرتحلاً. فلا وجود لأى اهتمام تقريباً بأى دليل وثائقى، وثمة قدر ضئيل من الاهتمام قد كرس لحياة المناطق التى زارها. بل إن ما كتبه السيرىاليون من سير ذاتية يبدو أنها نادراً ما تركن إلى ما قاموا به من أسفار أو رحلات ، وفى كتاب من وضع ريموند كوينو Ramond Queneau الذى يحمل العنوان الواعد : الإبحار إلى بلاد اليونان وهو كتاب يضم عدداً من المقالات عن فترة قام فيها ريموند بالفعل برحلة إلى اليونان - لا نجد فيه بالفعل سوى إشارة واحدة فقط لبلاد اليونان وهى على صورة استبيان تساؤلى : « ما الذى تستيقه عن بلاد اليونان ؟ إننى لا أستبقى عنها شيئاً ألبتة . إذ أننى لم أر فيها شيئاً مختلفاً أو متميزاً»^(٢٣).

يبدو فى الواقع أن قد كان لدى السيرىاليين ككل شىء من سوء الظن أو عدم الثقة

الملحوظ فيما يتعلق بأدب الرحلات. ومن المؤكد أن ذلك ينطبق تماماً على بريتون فلقد أخبرتنى إليزا بريتون أنها وإن كانت هي عن نفسها قد أكتنت للرحلات وأدب الرحلات حباً جماً ، فإن الأمر بالنسبة لبريتون كان لا يزيد عن أن يكون إزعاجاً أو إقلاقاً للراحة بشكل كبير؛ وأنها قد أحسّت أنه قد قام بالسفر والرحلة من خلال جمعه للأعمال الفنية. وبالمثل فإن الاتجاه التهكمى الساخر الذى يتسم بالازدراء بعض الشيء نحو أدب الرحلات الذى يكشف عنه رينيه ما جريت فهو أمر موثق تماماً فيما كتبه من مراسلات :

فقد كتب لأندريه بوسمانس^(٣٤). يقول : « إننى خلوت تماماً من نوع الخيال الذى يحتاجه المرء لمباشرة القيام برحلة ». ويقول فى موضع آخر : « حيثما أذهب ، أقول لنفسى : إن المكان يبدو على نحو ما تخيلته عليه تماماً أو هكذا فكرت »^(٣٥). وانطلاقاً من مزاج مشابه يقول مارسيل ماريان إنه عندما قدم إلى لندن، استعان فى الاستعداد إلى طريقه هناك بخريطة لباريس.

لقد ذكرت لفينست هونور أن قد لاح فى دوائر السيراليين وجود لذلك الاستهجان لأدب الرحلات وللرحلات، وعلى الرغم من أنه قال إنه عن نفسه لم يشعر بذلك ، إلا أنه لم يكن له قط من جانبه أى ولوع أو اهتمام بالقيام بالرحلات على الرغم من كونه واحداً من خبراء فرنسا المميزين فى مجال فن وثقافة البولينيز. وكان موقفه هو أن مثل هذه الحقائق التى يبتكرها المرء ببراعة خياله إنما كانت إبراز لحقيقة المجتمع الذى شعر نحوه بالحب، وإن لم تكن موجودة على الساحة بالفعل، ومن ثم لم تكن هناك ميزة فى الذهاب إلى هناك.

وثمة نماذج أخرى يستطيع المرء الاستشهاد بها. فقد قام بول الوارد Paul Eluard برحلة أسطورية إلى البحار الجنوبية عام ١٩٢٥ ، وقد غادرها دون لحظة من معاينة فقد بقى فى المشرق تسعة أشهر، غير أنه لم يفه عن الرحلة بشيء، وهى الرحلة التى لم تخلف فيما يبدو أثراً على كتاباته، أما ما فعله هناك حقاً فإنه يظل امراً يلفه الغموض والابهام. أما لويس بونبول Luis Bunuel فقد قال مقرواً : « إننى لم أسافر قط التماساً للمتعة. إن هذا الولوع بالسياحة الذى ينتشر تماماً هذه الأيام هو أمر غير مفهوم لدى. فليس لدى أدنى احتفال بالبلدان التى لم ولن أذهب إليها قط »^(٣٦). إن استهجان السياحة يظهر أيضاً فى العديد من بياناتهم وتصريحاتهم الجمعية، وقد وجد هذا الاستهجان أقوى تعبير عنه فى مقال « حركة الإصلاح القاتل » Murderous Hu- NansyCunnard المنشور ضمن أبحاث كتاب نانسى كونارد Negro Anthropology الصادر عام ١٩٣٤ ، وفيه وجه الانتقاد العنيف لأولئك « المنجذبين نحو واحد أو آخر من صوفية الشرق » و « مريدى

المساعِد و مدارس "تُصَرَف" لِمُفَلِّسِي الإِلَهِى (الَّذِينَ) يَذْهَبُونَ إِلَى التَّنِيشِ فِي تَرِيَةِ الْمَاضِي، وَيَتَوَارَوْنَ فِي الْمَنَاطِقِ الْمَزْدَحْمَةِ حَيْثُ صَوَامِعُ وَأُدِيَرَةُ الْهَيْمَالَايَا». ثُمَّ يُوَاصِلُ الْمَقَالُ حُبَّ الْإِزْدِرَاءِ عَلَى «مَا فِينَا مِنْ نَزْعَةٍ رُومَانَسِيَّةٍ نَحْوِ الْغَرِيبِ وَالْعَجِيبِ وَشَهْوَةِ عَارِصَةِ لِلرَّحَلَاتِ».

وَمَعَ ذَلِكَ ثَمَّةُ بَعْضٍ مِنْ تَقَارِيرِ الرِّحَلَاتِ فِي كِتَابَاتِ سِيرِيَالِيَّةٍ، وَإِنْ الْقَاءُ نَظَرَةً عَلَى الْبَعْضِ مِنْ هَذِهِ الْأَعْمَالِ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَقْرِنَا لِدَرَجَةٍ مُشْجَعَةٍ مِنْ وَجْهَةِ النَّظَرِ الْخَاصَّةِ بِالنَّحْوِ الَّذِي تَنَاقَلَ بِهِ السِّيرِيَالِيُّونَ مَسْأَلَةَ الرِّحَلَاتِ وَالِاتِّقَاءِ بِثَقَافَاتٍ أُخْرَى فِي سِيَاقِ يَمَسِّ الْأَنْثُرُوبُولُوجِيَا وَيَتَعَلَّقُ بِهَا. أَمَّا مَا إِذَا كَانَ مِنَ الْمُمْكِنِ لِهَذِهِ الْأَعْمَالِ أَنْ تُصَنَّفَ بِاعْتِبَارِهَا «إِثْنُوجَرَاْفِيَا» أَمْ لَا، فَإِنْ هَذَا يَقِينًا يَجَاوِزُ مَا نَعُدُّهُ فِي الْعَادَةِ مَجْرَدَ أَدَبِ رِحَلَاتٍ. فَلَيسَ مِنْ بَيْنِ هَذِهِ الْأَعْمَالِ عَمَلٌ يَهْتَمُّ بِانْطِبَاعَاتِ الْفَرْدِ الذَّاتِيَّةِ عَنِ الْبِلَادِ، وَهِيَ الْانْطِبَاعَاتُ الَّتِي تَعُدُّ خُصِيصَةً مُمَيَّزَةً لِفَنِّ الْكِتَابَةِ الْحَدِيثِ عَنِ الرِّحَلَاتِ. فَهَذَا الْفَنُّ بِرُمْتِهِ يَنْشُدُ شَكْلًا مِنْ أَشْكَالِ «الْمُشَارَكَةِ» فِي جَوَانِبِهِ الثَّقَافِيَّةِ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ عَلَى أَسَسٍ شَدِيدَةٍ الْاِخْتِلَافِ عَنِ تِلْكَ الَّتِي ارْتَبَطَتْ بِمُفَاهِيمِ الْمَجَالِ الْأَنْثُرُوبُولُوجِي.

وَلَعَلَّ أَكْثَرَ هَذِهِ الْأَعْمَالِ أَهْمِيَّةً وَقِيَمَةً هُوَ كِتَابُ الشَّيْخِ الْأَفْرِيقِيِّ لِمِشِيلِ لِيرِيسَ وَهُوَ كِتَابُ تَذَكَارَى ضَخْمٍ سَبَقَ لَنَا ذِكْرُهُ، اكْتَسَبَ أَهْمِيَّةً كَبِيرَى فِي السَّنَوَاتِ الْأَخِيرَةِ بِوَصْفِهِ إِرْهَاصًا لِلنَّمْطِ الْحَدِيثِ مِنْ «الْأَنْثُرُوبُولُوجِيَا الْاِنْعَكَاسِيَّةِ».

فَفِي رَأْيِ جِيْمِسْ كَلِيفُورْدِ - عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ - أَنْ لِيرِيسَ قَدْ مَهَّدَ الطَّرِيقَ الْمَفْضَى إِلَى إِثْنُوجَرَاْفِيَا مُؤَسَّسَةً عَلَى «عَمَلِيَّةٍ مِنَ التَّأْلِيفِ سَوْفَ تَقُومُ - عَلَى نَحْوِ لَا نَهَايَةٍ لَهُ - بِوَضْعِ وَإِعَادَةِ تَشْكِيلِ فِكْرَةِ الْهَيُوتَةِ» (٣٧). وَيَقُولُ عَنِ كِتَابِ الشَّيْخِ الْأَفْرِيقِيِّ إِنَّهُ «بِمَقَاطَعَةِ الرِّوَايَةِ الْأَنْثُرُوجَرَاْفِيَّةِ الرَّقِيقَةِ الْهَادِئَةِ الْخَاصَّةِ بِعَمَلِيَّةِ الْاِقْتِرَابِ أَوْ الدَّنْوِ مِنْ أَفْرِيقِيَا، يَقْبُوضُ الْفَرَضُ الْقَائِلُ بِإِمْكَانِ جَمْعِ الذَّاتِ وَالْآخَرِ فِي تَوَاصُلِ مَنَطِقَتِي قِصَصِي ثَابِتٍ مُسْتَقَرٍّ» (٣٨). ثُمَّ يُوَاصِلُ كَلِيفُورْدُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ مُبْرَهِنًا عَلَى أَنَّ ذَلِكَ «إِنَّمَا يُمَثِّلُ إِثْنُوجَرَاْفِيَا سِيرِيَالِيَّةً» تَقُومُ عَلَى أُسَاسٍ مِنْ أَسَالِيْبِ الْمُلَصِّقَاتِ وَوَضْعِ الْأَشْيَاءِ وَضَعًا مُتَجَاوِرًا، وَالتَّعَسُّفِ فِي تَكْوِينِ «مَعْنَى» عَنِ طَرِيقِ خَلْطِ عَنَاصِرِ الْوَاقِعِ خَلْطًا لَا نِظَامَ فِيهِ كَمَا يَفْعَلُ الْمَرَّةَ بِمَجْمُوعَةِ أَوْرَاقِ اللَّعْبِ. وَانْطِلَاقًا مِنْ قِيَامِنَا بِفَحْصِ وَتَحْرِىِ الْوَسَائِلِ الْمُنْهَجِيَّةِ الْمَشَارِ إِلَىهَا أَنْفَآ، يَبْدُو أَنَّ ثَمَّةَ ظَلَالٍ مِنَ الشَّكِّ فِي أَنَّ هَذَا كَهَذَا سَوْفَ يَكُونُ يُمْنَى تَمَامًا عَنِ الْاِنْسِجَامِ وَالتَّوَافُقِ مَعَ الْمَقَاصِدِ السِّيرِيَالِيَّةِ. أَمَّا إِذَا كُنَّا سَنُؤَافِقُ كَلِيفُورْدَ عَلَى أَنَّ مَا أَنْجَزَهُ لِيرِيسَ فِي الشَّيْخِ الْأَفْرِيقِيِّ هُوَ مَا يَتَطَابَقُ بِالتَّأَكِيدِ مَعَ الْمَذْهَبِ السِّيرِيَالِيِّ، فَإِنَّا

نحتاج - إذن - إلى النظر فى طبيعة الكتاب وعلاقته بالمذهب السيرىالى فى السياق الذى كتب فيه.

إن كتاب الشيخ الأفرىقى هو تقرير أو بيان عن بعثة داکار - چیبوتى ، التى كانت واحدة من أكثر الوقائع أهمية فى تاريخ الإثنوجرافيا الفرنسية. وقد كان ليريس قد لحق بالبعثة بالصدفة المحضة ، ثم أصبح من المهتمين الشغوفين بالأنثروبولوجيا ، ثم شرع فى المواظبة على حضور محاضرات مارسيل ماوس ورافقه فى ذلك جورج باتاى ، ولكن من الواضح أنه لم تكن لديه النية فى جعل الأنثروبولوجيا مجالاً لحياته المهنية ، لا ولا يبدو أنه كان لديه عن أفريقيا فى حد ذاتها اهتمام محدد.

وفى واقع الأمر إن كتاب الشيخ الأفرىقى بالنظر إليه على أنه إثنوجرافيا خالصة ، إنما يجب أن يعد ضرباً من الفشل الذريع. فمع أنه يسجل بالفعل بعضاً من التفاصيل الإثنوجرافية التى لا تنقح غلة ، فإن هذه التفاصيل لم تُدرج فى سياق للعلم تماماً على ما هى عليه ولا يتسنى للمرء الحصول على فهم حقيقى للمجتمعات المختلفة التى مرت بها البعثة. وليس ثمة اتساق فى المادة العلمية التى قُدمت لنا كمدخل ، وهى مادة علمية لا نراها إلا بعيون ليريس . وقد طرحت أمامنا عن بعض الوقائع تفاصيل دقيقة ، بينما عن وقائع أخرى لم يكده يطرح علينا بشأنها أى شيء . فنحن نعتد تماماً ليس فقط على ما رآه ليريس وأثناء شخصياً بل ومقيدون بما عرض له من حالة مزاجية فى وقت بعينه وفى يوم بذاته الذى فيه أقدم على تدوين الكتاب. وإن خير ما يمكن قوله بخصوص منهج تناول كهذا يعتبر إثنوجرافيا مجتمع آخر هو أنه تناول غير مسئول بشكل فاضح. ولكن يمكن اعتبار كتاب الشيخ الأفرىقى كتاباً فى الإثنوجرافيا ، بالمعنى المقبول فى العادة للكلمة ؟

لقد قام ليريس قبل مباشرة رحلة البعثة بشيء من الدرس للإثنوجرافيا ، ومن الواضح أنه لم تتحرك لديه أية خاطرة نحو فكرة أن يصبح واحداً من رجال الأنثروبولوجيا. ويبدو أن أى اهتمام أو ولوع كان له بأفريقيا فى ذاتها إنما كان أثراً لكتاب ريموند روسل "Raymond Roussel" انطباعات عن أفريقيا "Imperpressions of Africa" وهو من أكثر التقارير عنفاً وتطرفاً فى وصف الحياة فى أفريقيا ، فهو يرسم عن أفريقيا صورة خيالية عن قصد وعمد وهى صورة لا تمت بصلة ألبتة للقارة الواقعية.

وعلى نحو ما تكشف ملاحظات ليريس ، كان غير مرتاح وليس بالضرورة كارهاً للقيام بدور رجل الأنثروبولوجيا. ولم يقرر ليريس التدريب على أعمال الأنثروبولوجيين

والانخراط فى سلوكهم حتى إلى ما بعد عودته من رحلة البعثة ، بل وفى الواقع بعد أن كان الشيخ الأفريقى قد نُشر بالفعل. وعندما راح يباشر هذه الحياة المهنية ، إذا مؤلفاته الأنثروبولوجية ذات صبغة تقليدية نسبياً ولا تتسم بشيء من الحريات أو الصلاحيات التى كانت للشيخ الأفريقى وذلك بمفهوم التنظير الذاتى. فبالنظر إلى مكانته فى فرع الدراسات الأنثروبولوجية ، لا يبدو مطلقاً أن ليريس قد عدّ نفسه أنثروبولوجياً مجدداً. إن الشطر الأكبر من عمله وإنتاجه يعطى انطباعاً بأنه كان يعانى فعلاً شيئاً من التشقت ، إنه عمل امرى. يؤدى مهنة تعود عليه بريح ، إلا أن اهتماماته الشخصية منصرفة إلى شيء آخر. وقد وجد ذلك تأييداً له من خلال التعليقات التى أدلى بها فى لقاءات مؤخرة حديثاً^(٣٩) ، ففيها رفض الأنثروبولوجيا وأعلن انصرافه بالكامل عنها. وفى هذا الخصوص يكون من الأوفق والأدق أن ننظر إلى ليريس كشاعر قُدر له أن يتورط فى مسائل الأنثروبولوجيا ، وأن أكثر اهتماماته قرباً إلى نفسه تسكن بعيداً فى موطن آخر. ومن هذه الزاوية يمكن النظر إلى الشيخ الأفريقى على أنه شيء من قبيل التمهيدات أو التقديرات ، لا لمسار حياته المهنية الأنثروبولوجية ، بل لمشروع سيرته الذاتية على اتساعه ، وهى تلك السيرة التى لم تؤثر فى الواقع كثيراً على أى تناول أنثروبولوجى متفق والقواعد المرعية المقررة ، وإن كان كثيراً ما عدّ ممثلاً لنوع من « إثنولوجيا الذات » - الأمر الذى عمل كثيراً على إزعاج ليريس وإغضابه.

أما ليريس نفسه فإنه يبدو متزناً بعض الشيء فيما يتعلق بالمنزلة التى تُنسب إلى هذا العمل فى مجال تقويم مؤلفاته ككل. فعند التمييز بوضوح بين « الأنثروبولوجيا » عنده و « الأدب » يمكن أن نضع الشيخ الأفريقى فى القطاع الأنثروبولوجى (وإن كان ذلك فى الواقع لأسباب حرفية مهنية - حتى يبدو على أنه قد كتب فى الأنثروبولوجيا أكثر مما فعل حقاً) إلا أنه لا تزال تساوره الشكوك حول ما إذا كان هذا ضرباً من الإثنوجرافيا^(٤٠). ربما كان الأقرب إلى الدقة أن يوصف بأنه نوع من « الشهادة » أكثر من أن يكون « إثنوجرافيا » ، طالما أن ما يفعله بكفاءة هو تقديم شهادات عيانية بأمانة مثالية لما حدث لزمرة من الأوربيين أخذتهم رحلة لواحد وعشرين شهراً عبر أواسط أفريقيا. ومن المؤكد أنه عمل ينطوى فى حد ذاته على قيمة نموذجية ، إلا أنه لا يعود بطائل على قضية التناول الإثنوجرافى المتعارف عليه ، ولا هو يؤسس دوراً نموذجياً فى سبيل إيجاد شكل مجددي فى مجال الإثنوجرافيا. صحيح أن الشيخ الأفريقى ينطوى ضمناً على نقد لآى

دور يحتذى كنموذج، فقد قرر ليريس أنه كان يشعر بمقت شديد نحو كل ما هو تغيير أو تعديل ، وبعبارة أخرى نحو ما هو توفيق زائف بين الوقائع ومنتجات الخيال الخالص» (٤١).

ويحمل الشيخ الأفريقى أمارات تشهد على هذا المقت وعلى مواصلته الكتاب باهتماماته السيربالية. ومن الممكن أن تكون هناك مسحة شك فى كون الشيخ الأفريقى عملاً سيربالياً، ولكن ليس استناداً إلى ما يقدمه كليفورده من مسوغات ، طالما السيربالية اتجاهاً أخلاقى وليست تكتيك أداء. فهى من ثم ليست طريقة لجمع الملصقات، أو استخدام التجاور البلاغى أو المجازي، أو السخرية من المعالجة العلمية للموضوعات ، أو اللوع بالتنافر ، هو ما يجعل من العمل عملاً سيربالياً، حتى ولو كانت هذه الأمور بادية فى متن الكتاب. وفى السيربالية حسبك من الزيف أن تقول ، كما يقول كليفورده ، إن عمليات التوزيع والتجميع هى الرسالة، وأن على السيرباليين أن يجدوا شيئاً فى مثل هذه الأنثروبولوجيا يتمدحون به. ولكن بعد كل هذا الذى قيل وبعد إنكار وضعية أو منزلة الشيخ الأفريقى كإثنوجرافيا ، - سواءً على النحو التقليدى أو على النحو الانعكاسى الحديث المطروق مؤخراً - أقول : إننا بعد هذا كله سنسعى الآن إلى أن نقلب حجتنا على نفسها ونبرهن على أن الشيخ الأفريقى هو إثنولوجرافيا فعلاً ، بل إنه إثنوجرافيا ذات طابع تجديدى، ليس بسبب أى من قالبها أو مادتها الانعكاسية بل بسبب محتواها أو مضمونها.

إن ما نراه فى الشيخ الأفريقى هو عزل أو تنحية لموضوع الدراسة الإثنوجرافية ؛ فليريس لا يدرس الشعوب أو الأقوام الذين عرض لبعثة داکار - چیبوتى لقاءهم ، ولا هو على نحو ما أشار ميشيل إيزار Michel Izar بدرس زملاءه من الانثروجرافيين، طالما أن ملاحظاته بالنسبة لهم ليست أكثر منهجية ونظاماً من ملاحظاته بالنسبة للبدائيين من البشر. إن ما يُعامل منهجياً على أنه موضوع الدراسة هو الحراك الداخلى للعمليات الخيالية الخاصة بليريس . ولا يبدو لى أن من الممكن أن يوصف ذلك بأنه « إثنوجرافيا الذات » ، طالما أن ليريس نفسه ليس بالفعل بؤرة «الدراسة» أو محورها (إن كان ذلك تعبيراً مناسباً). إنما بالأحرى التفاعل الجدلى الداخلى بين ذات ليريس وإدراكه للعالم الخارجى، فذلكم هو بيت القصيد كله. وفى هذا السياق يصبح الداخلى والخارجى متلازمين، ترى هل بوسعنا أن نتحدث عن علمية كهذه بوصفها عملية قتل أو تصور

«إثنوجرافيا الخيال» ؟

إن ثمة ثلاثة مؤثرات أدبية واضحة تؤثر على مقاصد ليريس ومراميه فيما يتعلق بكتابة الشيخ الأفریقی وأكثر هذه المؤثرات مباشرة هو كتاب بریتون نادجا "Nadja" (١٩٢٧)، ففى هذا الكتاب تعرض الوقائع الحقيقية والخيالية بنفس المستوى من الحقيقة والمصادقية ، وتخلع عليها قيمة أنطولوجية واحدة متعائلة. أما العملان المؤثران الآخران فهما : البحث عن الزمن الضائع Recherche La proust du temps perdu ورواية أوليسس Joyce ulysses وربما كان تأثير هذين العملين أقل هيمنة وأقل مباشرة (وربما كانت مقاصد ليريس وأهدافه مختلفة نوعاً ما عن مقاصد وأهداف هذين المؤلفين)، ولكن إذا نحن تدبرنا أمر الكتاب فى ضوء هذين العملين، فإننا بذلك نكتسب انتصاراً بالخلفية التى كان ليريس يعمل استناداً إليها. إن أهمية بروس تكمن فى الأسلوب المدق الذى سعى إلى أن يتحدث به عن مسألة الذاكرة، بينما كانت أهمية جويس تكمن أيضاً فى النحو الذى تعرض به أحداث يوم واحد ؛ فهو من التدقيق والتفصيل بحيث يوحى بمستويات متعددة للتفسير الممكن. وإنه لمن الممكن على نحو أو آخر، التدليل على أن كلا من بروس وجويس كانا فى شغل بالبحث الإثنوجرافى، وهو بحث لا يكون فيه «موضوع الدراسة» الأناس الآخرين، بل آلية أو ميكانيزم الخيال الخاص بالمرء. ومن هذه الزاوية فإن كلا العملين (البروست وجويس) ، على النحو الذى به يخلعان على الحياة المعاصرة «صبغة ميشولوجية» بشكل رائع قد انطويا على شىء يشاركان به فى الأهداف والمقاصد السيرالية ، وإن كان السيراليون لم يُرق لهم بعامة لا هذا المؤلف ولا ذاك ، لما ظن أنه انكباب أدبى زاد إفراطه عن حد اللازم. ومع ذلك فإن الومضات الخاطفة التى تلوح وتروح والتى تتعلق بوجود كامن لاقترب «إثنوجرافى» من الخيال ، وهو ما يشكل الخاصية المميزة للاستراتيجيات القصصية السيرالية بوجه عام قد وجد فى بروس وجويس إرهابات له على أنحاء كثيرة ، ثم هو يتخذ فى مشروع ليريس عن السيرة الذاتية شكلاً خاصاً.

وإذا كان تقرير بعثة داکار - چیبوتى لليريس يثير صعوبات تتعلق بدرجة قيمته أو منزلته الإثنوجرافية وداخل الأنثروبولوجيا ، فإن كتابات أنتونین آرتو عن المكسيك وعن رحلته الذائعة الصيت إلى تارا هومارا بالجزر الهندية تبدو أنها إثنوجرافية تماماً من حيث أهدافها إجمالاً إذ كان آرتو مهتماً بوصف خبرته فى المكسيك، ولم يكن لديه ميل أو نزوع

نحو إثارة خلافات جدلية حول صلته بمنهج تجميع المادة العلمية الإثنوجرافية - علماً بأن آرتو لم يكن من علماء الأنثروبولوجيا كما لم يكن له احتفال أو اهتمام بالنظرية الأنثروبولوجية. غير أن عمل آرتو يُثير فى جوانب أخرى أسئلة صعبة كذلك.

إن ثمة تناظر أو تطابق بين رحلة آرتو إلى المكسيك وبعثة داكار - جيبوتى من حيث إن آرتو قد أمل هو الآخر فى أن يستطيع القيام ببعثة من نوع مشابه بين جماهير الهنود. غير أن التناظر أو التطابق ينتهى عند هذا الحد. فى حين أن بعثة جريول Griaule قد أنيطت بها - بالدرجة الأولى - مهمة توثيق الثقافات التى تعرض لها فى أثناء الرحلة ، وكذلك مهمة العودة بقدر ما يمكن الرجوع به من معروضات حضارية أو ثقافية ، أما هدف آرتو فقد كان « القيام على اكتشاف وإحياء آثار الثقافة الشمسية القديمة » (٤٧) . وفى حين كانت بعثة داكار - جيبوتى بدعم من الحكومة الفرنسية ، ذهب آرتو إلى المكسيك بدعوة من بعض المكسيكيين من لهم اهتمام بالمذهب السبريالى ، وكان عليه أن يجمع ما يحتاج إليه من اعتمادات مالية، تم الحصول على معظمها من الأصدقاء ، مع إكمالها بالقاء المحاضرات العامة وذلك عندما كان فى أراضى المكسيك فعلاً. وقد قدمت له الحكومة المكسيكية منحة مالية لزيارة تاراهومارا.

وكانت زيارة آرتو للمكسيك عام ١٩٣٦ ، وكانت إقامته بها من يناير وحتى أكتوبر. ولم يكن موقفه من زيارته تلك أكثر من موقف متكلف فهو يعتقد أن باقى العالم قد تردى فى وهدة الهمجية والبربرية ، كما راح ينظر إلى المكسيك على أنها البلد الوحيد الذى أمسك بمشعل الميلاد الجديد للعالم، وآمن آرتو بأنه يستطيع العمل مع المكسيكيين نحو استعادة الحقيقة الأصلية أو الأصيلة، وذلك بنهذ المؤثرات الأوروبية الضارة والتوفيق بين الوعى الثورى المكسيكى والأسرار المقدسة القديمة التى لا تزال المدنية الهندية تحتفظ بها.

ومن الجدير بالذكر أنه عندما كانت المكسيك محكومة من قبل إدارة كارديناس "Cardenas" التقدمى النزعة، كانت هذه الإدارة عازمة على أن تكمل منجزات الثورة المكسيكية، كما كانت بعيدة عن أن تكون خلواً من التعاطف مع أفكار على شاكلة تلك التى يأخذ بها آرتو.

لقد كان الفضل حقاً للمنحة الحكومية التى أجازت لآرتو زيارة التاراهومارين، ولو أنه لم يكن قادراً فى النهاية على تكوين البعثة التى كان يرغب فى تشكيلها، واضطر إلى السفر منفرداً.

إن الاتجاه الإثنوجرافي عند آرتو هو القطب المقابل لقطب الأنثروبولوجيا. فمن حيث تنشأ الأنثروبولوجيا اكتشاف « الآخر » وفهمه ، يرفض آرتو أن يقبل فكرة ما هو أجنبي أو غريب Alienness. فهو يرفض أن يقبل صحة معاملة المجتمعات الأخرى على أساس مختلف عن مجتمعه هو. ويوسع المرء أن يقول إن فكرة آرتو عن التاراهومارين كانت فكرة مسبقة التحديد، على الرغم من أن ذلك قد يبدو نوعاً من التبسيط المفرط. وقد يكون الأصديق أن نقول إنه كان على علم بما أراد أن يجده في المكسيك. وكان على المكسيكيين أن أو يتوافقوا مع هذه الفكرة، فإن لم يفعلوا كان على آرتو إنكارهم ونبذهم. وعند النظر في المسألة على أساس من هذه الحدود يتضح لنا في الحال أن اتجاهها كهذا إنما يوجد إلى حد ما وجوداً ضمنياً في أى تناول إثنوجرافي. إن اتجاه آرتو من شأنه أن يصيغ أى تصور عن « التعصب السلالي » Ethnocentrism بصيغة خلاقية تشكك في أمرها ، أو إنه على الأرجح يرتاح إلى الحقيقة التي تقول إن على عالم الإثنوجرافيا أن يدخل إلى ميدان البحث بعضاً من التصورات المسبقة. وحقيقة أن التطبيق عند آرتو لا يقر بصحة انكار مثل هذه التصورات المسبقة، ولا يضعف أو يُبطل بالضرورة منهجه في التناول من حيث هو إثنوجرافياً، خصوصاً بما أن الحدود التي يتحرك عمله فيها أضيق بكثير من الحدود التي يعمل فيها معظم الإثنوجرافيين. وفي نفس الوقت هو لا يحاول إخفاء تصورات المسبقة، ومن ثم يستطيع المرء أن يدلل على أن لتناوله الإثنوجرافي بعض الخصائص النموذجية بالقياس إلى منهج التناول في الإثنوجرافيا التقليدية، طالما أن تناولا كهذا دائماً ما يتركنا نحاول استنتاج ما تكون عليه أحكام الأنثروبولوجي المسبقة، في حين أن الشك لا يحوم مطلقاً حول منهج التناول عند آرتو.

إن اتجاه آرتو هو اتجاه سيربالي تماماً، وإن الفرضية الأساسية فيه أن « الفكر واحد ولا يقبل القسمة ». وهذا الموقف العقلي لا يقر بالإمكان أو الاحتمال الذي يقول به مذهب النسبية. إنه اتجاه واحد Monist أساساً، وهو مناهض لأي شكل من أشكال مذهب الكثرة أو التعدد Pluralism. ولأن الفكر قاسم مشترك بين الجميع، فإن ما تتطلبه الأنثروبولوجيا بشكل أساسي وتقليدي من بُعد وانفصال هي أمور مرفوضة ومردودة. فبما أن كل شيء يأتي من نفس المصدر، وبما أن كل شيء موصول ومرتبطة بكل شيء. آخر، فليس ثمة إذن إمكانية للشعور بشيء أجنبي غريب ؛ فكل شيء يصبح مادة للعمل أو التوظيف. وليس من سبيل للشك في « الموضوعية » في حد ذاتها، ولكن السؤال هو عن إقامة علاقة موضوعية بين ذاتيات مختلفة. فإن فكرة آرتو عن

التاراهومارين يمكن - من وجهة نظر أنثروبولوجية - أن تُرفض لمخلوها من الدقة، إلا أن ذلك إنما يرجع فقط إلى أن الأنثروبولوجيا لا تقبل نقطة البدء التي منها انطلق آرتو. فما رآه آرتو من رأى فى ثقافة التاراهومارين هو من الموضوعية بقدر موضوعية أى تقرير أنثروبولوجى ؛ فإن لم يكن هذا صحيحاً من وجهة نظر عالم الأنثروبولوجيا، فإن ذلك يرجع إلى أن عالم الأنثروبولوجيا إنما يتطلع إلى شيء آخر. إن هذا الخلاف الجدلى يذكرنا بالمناظرة التى كانت بين فريمان Freeman وميد Mead، حيث من الممكن إدراك أنه لا فريمان ولا ميد يقدمان عن واقع الساموانيين Samoan نظرية موضوعية ، بل هما يقدمان نظرية تعكس نظريتهما الخاصة إلى الساموانيين.

إن منهج الاقتراب من الثقافة الأجنبية عند آرتو يتعارض على نحو مثير مع منهج الاقتراب عند ليريس. فمن حيث الجوهر أو الأساس كان لكليهما موقف مماثل أو اتجاه مشابه ، وقد باشر ليريس بعثة دأكار - جيموى من أجل « أن يتخلص من اتجاهات أوروبية عتيقة ». فقد توقع ليريس أن يجد فى أفريقيا شيئاً مشابهاً لما أراده آرتو فى المكسيك، إلا أن الإخفاق لازمة على الدوام. ترى أكان آرتو أكثر تشبهاً وعناداً ؟ أكان ذلك لأن التاراهومارين كانوا أناساً بعيدين عن الاحتكاك الثقافى بدرجة كبيرة، خلافاً للأقوام الذين صادفهم ليريس ؟ أكان ذلك لأن ليريس كان شخصاً متأملاً بدرجة أكبر، كما أنه كان شديد الإحساس بالفروق الدقيقة الخاصة بمجتمع الآخر مدركاً للتباين أو للتفاوت فيما بين ما أمل أن يجده وما وجدته بالفعل ؟ من المحتمل أن يكون هناك قدر من الصدق فى هذه الفروض الثلاثة جميعاً، أما مسألة أن التاراهومارين كانوا قبيلة منعزلة ضعيفة الاتصال بالعالم الخارجى، فالمقصود بها هو أن آرتو كانت لديه القدرة على إقامة علاقة أكثر مباشرة وأكثر وثوقاً مع أناس على فطرتهم الأصلية أكثر مما تسنى لليريس، الذى كان فرداً فى جماعة من أوروبيين ينتقلون وسط شعوب وأقوام كانوا بشكل عام من رعايا المستعمرات، وكانوا ممن ألفوا التعامل مع الأوروبيين (٤٢).

أما من فحص كتاب القرد العالم بأجرومية اللغة - Octavio Monkey Gram- marian Paz لاكتافيو باز (١٩٧١) ، فإنه من الممكن اكتساب صورة أو نظرة مغايرة. وباز لا يعطينا تفاصيل عن ظروف وملابسات رحلته إلى جالتا المدينة الهندية المقدسة. وقد دون متن الكتاب فى كمبردج صيف عام ١٩٧٠، حيث شغل كرسى دراسات أمريكا اللاتينية لمدة عام. وهو قد زار جالتا عندما كان يعمل فى الهند سفيراً للمكسيك، وهو المنصب الذى استقال منه فى يوليو من عام ١٩٦٨ احتجاجاً على المذبحة التى حاقت بالطلاب الجامعيين فى مكسيكوستى.

إذن كان ثمة فسحة من الوقت تُدّر بما لا يقل عن عامين تفصل ما بين الزيارة التي قام بها وتدوين التقرير عنها. ولا يسمح لنا باز أبداً أن يغيب عن بالنا هذا الاقتران الثلاثي : مكسيسكي، يضع كتاباً عن زيارة لبلدة هندية، في معتكف هادئ، بكمبردج.

وجالتا بلدة في جوجارات التي هُجرت منذ حوالي عام ١٩٢٠ بسبب طغيان الصحراء عليها. فلما آلت إلى خراب وبياب سرعان ما أصبحت مأوى للمنبوذين ، ورجال الدين ، وأخيراً وليس آخراً القردة. كما أنها غدت مكاناً أو مزاراً للحج، ويتخذ باز من صور أو مشاهد البلد الخراب، والمنبذون، والحجيج ، والمباركين ، والقردة، نقطة انطلاق له نحو عديد من التأملات التي تدور حول طبيعة الحقيقة ودلالة الإدراكات التي تتعلق بالثبات والحركة، والفوضى والنظام، واللغة والتعبير بالصورة ، والملاء والخواء. أما عن الوحدة الرابطة للموضوع فإنها تتأسس من خلال شخصية هانومان وهو إله قرد لدى الهندوس متناقض الطبع ، وهو الذي يهيمن على الثقافة واللغة.

وكتاب القرد العالم بأجرومية اللغة يبدو - للوهلة الأولى - أكثر اضطراباً مما عليه أى من كتابي ليريس وأرتو. فالسرد أو الحكى عند باز يضرب في كل الاتجاهات وفي وقت واحد، فإن ملاحظة واحدة تغدو محكاً لسلسلة كاملة من التأملات والفكرات. وإن مثل هذا الاضطراب الواضح وهم خادع، وأنه ما إن يبدأ المرء في الاشتغال بالكتاب حتى يصل إلى فهم وحدته الداخلية (٤٤).

إن باز يتحدى فكرة الكتابة عن الرحلات برمتها. فعنده أن كتابة بيان أو وصف عن رحلة هو محو وإزالة لها. وهكذا فإنه ضرب من الغرور الأجوف أن ينشد المرء « تصوير » ما قد رأى، ومن غير الصحي أن يحاول (إن هذا أيضاً موضوع لقاص سيربالي آخر من كتاب أدب الرحلات هو ألبرتو سافينيو Alberto Savinio في كتابه الحديث إلى التاريخ Speaking to Clio ، وهو كتاب مؤسس على فكرة أن الكتابة إزالة ومحو للفكر الماضي - إنها تعويذة طاردة للإلهامات ، بل إن سافينيو يذهب بعيداً إلى حد التوصية بقصر عملية تسجيل اليوميات على ألواح الإردواز وذلك من أجل أن نغو منها ما كان في يوم سلف - فالحياة تجدد نفسها كل يوم). بل إن الغرض من الكتابة هو هذا على وجه الدقة : محو الذكريات وإنشاء معنى جديد في رحلة سفر جديد. ويرفض باز أن يخلع على أى نوع من أنواع الرحلة أو السفر شكلاً من أشكال الامتياز، سواء أكانت رحلة تُبأشر بالبدن أم كانت رحلة تُبأشر من خلال القراءة والكتابة. وإن الرحلة التي يباشرها باز من مكتبه في كمبردج لها من الدلالة والأهمية قدر ما للرحلة إلى جالتا.

فكلتاهما قد صورتا الرغبة فى مواصلة الرحلة نحو الذات ونحو العالم. فالرحلة المكتبية ترسم صورة لشكل من أشكال المعرفة الموضوعية طالما بحثت السيربالية عنه ، ففى هذا الشكل من المعرفة يكرر على النظرة الذاتية أن تندمج أو تدخل فى وحدة معها ، كما أن الرغبة ستتغذى مكسية كسوة عينية ملموسة. وقد كتب بريتون يقول إن الكون كله « كتاب مكتوب بشفرة لا سبيل إلى تجزئتها والإنسان مدعو إلى أن يفك مغاليقه » ، ولنا أن نقول إن هذا من شأنه أن يوفر أو يؤمن حجر الزاوية لمنهج التناول السيربالي « الأنثروبولوجى ». فلا شيء « يُصور » أو « يتمثل » إلى الأبد ؟ إنما هو يُعاد صنعه أو ايجاده فقط فى شكل أو صوغ جديد مغاير يستجيب لمختلف الاحتمالات . ولأن العالم وحدة ، فإن الخبرة به لا يمكن أن تتم منفصلة عن هذا الكل. وإنه من أجل هذا السبب يعطى باز مثل هذه الأهمية والدلالة لشخص القرد هانومان العارف بأجرومية اللغة، الذى يتقدم وجوده على وجود البشر فهو على هذا النحو إنما يرمز لوحدة الإنسان والطبيعة.

وعند هذا الحد نستطيع أن نرى أو أن ندرك النقطة التى عندها تفترق مناهج التناول عند ليريس وآرتو وباز ، رغبة فى فك مغاليق شفرة الكون. وفى داخل هذه الحدود ، فإن الإطار الأساسى للمواجهة الإثنوجرافية - الخاصة بمحاولة فهم الآخر - يتم التخلّى عنه فثلاثتهم جميعاً يتجنبون - أو يتجاهلون فى الأغلب - فكرة محاولة إقامة مسافة فاصلة بين ذات المرء وموضوع الدراسة فهم جميعاً يرفضون فهم أنفسهم عن الأناش الذين يذهبون لزيارتهم، ويصرون على اعتبار كلا الطرفين (الذات والموضوع) عناصر لحقيقة واحدة، فى الوقت الذى لا يزالون فيه على صلة بالإشكالية التى تنشأ عن ذلك : فهم لا يزالون - ووحدة بالغة أحياناً - على وعى بأن ذاتهم مغايرة عن أولئك الذين يقومون وسطهم بالرحلة (وهو أمر صادق على الأقل بالنسبة لليريس وباز، وإن كان أقل صدقاً بالنسبة لآرتو). فمن المفترض أن يعمل الأنثروبولوجى على أن ينفض عنه ما له من تحيزات إلا أن ليريس وآرتو وباز جميعهم يقولون ما بداخلهم من ميل وتحيز وسبق للأحكام، غير أنه - فيما أعتقد - من الممكن إدراك أن مناهج التناول لدى ثلاثتهم من غير الممكن اعتبارها ذاتية الطابع. بل على العكس من ذلك، فإنه فى دائرة الحدود والشروط الخاصة بما أنشأوا من إطار، تراهم جميعاً يسعون إلى بناء صرح للموضوعية فى ما يخصهم من عمل. إلا أنهم يشيرون كذلك إلى مواطن المقصد الذاتى، والبنية الخيالية ، وعوامل الرغبة والتعلق، وهى أمور جرت العادة فى الأنثروبولوجيا على أن تستبعد من الحسابات والتقديرات التى عليها يتم تأسيس الموقف الإثنوجرافى.

ومع ذلك فبانه فى كل واحد من الحالات الثلاث، فإن الأقوام والشعوب التى تمت الزبارة إليهم ليسوا هم موضوعات الدراسة. فنحن لا نحرز من وصف باز - على وجه الخصوص - استبصاراً معرفياً بالأناس الذين يحيون فى جالتا. فهو وصف خلىق بألا يسارى شيئاً كإثنوجرافيا لجالتا وأهلها. وعلى نحو ما يقرر باز فإن شيئاً هناك لم يقع بالفعل. فعلى الرغم من أنه يصف رحلة إلى مكان غريب عجيب، إلا أن باز يرفض فى الواقع هذا الشعور بالغربة، ويكتب عن العادية أو المألوفية الشديدة التى انطوى عليها المكان هناك، لا لشيء. إلا ليؤكد النحو الذى به تكون أية رحلة، أو يكون أى لقاء، أمراً ملفزاً غامضاً فى صميمه وأساسه. وبوسع المرء أن يقول نفس الشيء. وإن كان بدرجة أقل عن سائر ما فحصنا من تقارير وأوصاف. ففى واقع الأمر إن ما يفعله ليريس أو آرتو لا يزيد عن مجرد محاولات روتينية فائرة لفهم الجماعات والمجتمعات التى قاما بزيارتها.

وإن فهما كهذا الذى أحرزاه إنما نشأ عن مدى ما أحسا به من تكامل فى داخل الجماعة أو المجتمع. إنهما لم يسافرا سعياً وراء العثور على شيء جديد، أو عن شيء غريب عجيب، وإن كانا قد راحا يبحثان إلى حد ما عن شيء. قد اختلفى من ذاتيهما وتوارى من مجتمعهما. ومن هذه الزاوية كان لهما ما شاركا به الآخرين من الرحالة فى مجال البحث عن « الهدائى النبيل » Noble Savage وأياً ما كان الأمر فإننى لا أرى أن ذلك من قبيل الأهمية المبدئية لهذه المؤلفات من منظور أنثروبولوجى. بل هى بالأحرى المدى أو الحد الذى يواجهون فى إطاره - وبطرائق شتى ومن خلال ما لهم من خيال فردى - اللقاء مع الآخر.

إن الصورة الرئيسية السيرالية تعبيراً عن فكرة السفر أو الرحلة هى العبارة القائلة: وبينما كان يعبر الجسر إذا بالأشباح قد أتت للقاءه، شيء يعرض فيلماً سينمائياً فيه تقوم الشخصية صاحبة الدور الرئيسى بعبور جسر ذهاباً إلى غابة ظلماء. إن المشهد الذى يلى عبور الجسر فى الفيلم قد طبع بطريقة النيجاتيف، وذلك من أجل أن يوحى باللقاء الجدى مع الآخر بلغة قلب القيم رأساً على عقب^(٤٥). وفى الموقف السيرالى بإزاء السينما ربما كان بوسعنا أن نحرز وجهة نظر أخرى. عبر السيرالية بالنسبة للأنثروبولوجيا. فقد رأى السيراليون فى ارتياد دور السينما أنه أمر ينطوى دائماً على عبور لعتبة صوب شيء مجهول. وقد عبر بریتون عن ذلك على النحو التالى: « إنها مسألة تجاوز أو تخطى لما هو متاح، ففى السينما، - كما ليس فى أى مكان آخر - ترانى أتهياً أو استعداد للدخول إلى أرض المحظور »^(٤٦). ومن ثم فإن الناتج أن يتوقع ها هنا « شعور عظيم بالارتباك وفقدان للإحساس بالزمان والمكان، ليس من جراء تحول

فعل عادي من أفعال الحياة اليومية وانتقاله إلى موضع مخصص لحياة أخرى تنتهك حرمة المحظورات، ولكن ما بين ما يؤديه الفيلم من درس والنحو الذي يتلقى به الفرد الدرس يكون التخلص من الارتباك» (٤٧).

إن مسألة العلاقة القائمة فيما بين اذواق الداخلي والخارجي الموجودة في عملية السفر والرحلة والطريقة التي نعي بها الأناس الآخرين وميزة الشعور بالفرة - هي قضية رئيسية معاصرة. ونحن في عالم اليوم الذي أصبحت فيه السياحة والرحلات من الشكليات النسبية، نحتاج إلى أن نسأل عما تتوقف الفكرة عليه بدقة. فكما قال سيدني مينتز « فإن الغرب في اندفاعاته في أن يحل محل الآخر، مقارناً أنماط التفكير والسلوك معارضاً فيما بينها، كما أوغل الوحشية أو العنيفة المتكررة نحو العالم الخارجي، قد أوغل كثيراً في إحلال المغايرة محل التماثل أو المشابهة ، وأوغل في أن يحل محل الآخر، مقارناً أنماط التفكير والسلوك معارضاً فيما بينهما، كما أوغل الغرب في تحويل ما قد كان غريباً عجباً في أعين الغربيين إلى صور منعكسة عن الغرب باهتة ومتبرجة» (٤٨).

إن الرحلة أو السياحة ، على نحو ما بيناه من قبل ، قد أصبحت ضرباً من حال رمز فارغ فيه تفقد فكرة الشيء الآخر معناها، ذلك لأنه على نحو ما يستطرد مينتز « ربما عندما يأتي اليوم الذي فيه يكتب آخر الأمر التاريخ الكامل للهيمنة الأوروبية ، فإن الاتهام الذي رمينا به الكثير من المجتمعات الشبيهة بمجتمعاتنا سوف تعد عنيفة كما لو كنا حططنا بالجمنة آخرين كثيرين » (٤٩). ونحن من هذه الناحية نحتاج إلى مسألة أنفسنا والبحث في النهج أو السبيل الذي كانت قد تشكلت به ما لنا من بنية تصور. عن الآخرين تبعاً لما تقضى به حاجاتنا. ونقلاً عن منتز ثانية، فإنا من غير الكافي أن « يتناوبنا الشعور بالاستمتاع والشعور بالغضب تبعاً للنتائج ». إن ما ينبغي التصدي له هو الأساس الذي به فرضنا وجودنا على الأناس الآخرين وهو أمر ينشأ من الفرضية التي تقول إن الواقعية الإدراكية هي الأساس الوحيد من أجل إقامة قاعدة للأنتولوجيا. لقد قام المفكر السيريالي جان لويس بيدوان بتوجيه انتقاد صارم وعنيف وهو بصدد الكتابة عن سيجان في عام ١٩٦٣ ، إلى ما أطلق هو عليه اسم « الإسيراتو الخزينة » عن اللغة والتواصل المعاصرين، ثم استطرد يقول : « إن التواصل الحقيقي، وعمليات التبادل المثمرة، وتحقيق قدر عميق من فهم الطبيعة والأحياء إنما هي على نحو مباشر وظيفة الفروق والمسافات الموجودة بين الأشياء التي في الكون المفهوم بالعقل والمدرک بالحس، كما أنها وظيفة الملكة التي وهبناها من أجل أن ندرك هذه الأشياء. وتقع لنا خبرة بها. ذلك لأن الذي يضع الأساس لما لا يحصى عدده من أشكال العلاقات ويجعل حياة الروح لذلك

السبب أمراً ممكناً ، إنما هو تلك الفروق والمسافات » (٥٠) . ومع استمرار العمل يتعين أن نذكر أنفسنا أيضاً بما تلعبه العمليات الخيالية فينا من دور على النحو الذي يهيئ لفعل التواصل أن يتم ويقع. كما يتعين علينا أن نكون على وعى بالنحو الذي تتغير به حقيقة الواقع عند دخولنا فيه. فلقد كتب سيغالن يقول : « ما وصفت شيئاً قط بأنه حق واقع إلا ما هو بحسوس ملموس ... وإننى لأحس الخطى نحو واقعى حقيقى آخر » (٥١) .

الهوامش

- (١) انظر على الأخص المقالات التي كتبها جيمس كليفورد "James Clifford" وعن النزعة السيريلية الإثنولوجرافية بعنوان دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ، العدد ٢٣ لسنة ١٩٨١ (والتي أعيد طبعها مع بعض التعديلات في كتابه مأزق الثقافة "The Predicament of Culture" بنشرة كمبردج ، ماساثوستس، مطبعة جامعة هارفارد ١٩٨٨)، وجان جامين "Jean Jamin" و الإثنولوجرافيا حال من البطالة. بعض من علاقات وروابط الإثنولوجيا باليوس والشقاء في دنيا المدنية "Le' Ethno graphie mode d' inemploi de quelques rapports de L' ethnologie avec le malaise dans la civilisation" دراسة في كتاب أشرف على تحريره ج. هينارد . in, J. Hainard R. Kaehr بعنوان : الشر والألم Le mal et la douleur، نيوشاتل، متحف الإثنولوجرافيا، ١٩٨٦، وكذلك فرانسيس م. سلاتي "Frances M. Slaney"، التحليل النفس ودوائر الهدم في الفن الحديث والأثروبولوجيا "Psychoanalysis and cycles of Sub-Dia- version in modern art and Anthropology"، منشور بمجلة الأثروبولوجيا الجدلية ، lectical Anthropology العدد ١٤ لسنة ١٩٨٩، ص ٢١٣ - ٢٣٤ .
- (٢) إيفرجر « السيريلية والحضارة المعاصرة » في مجلة التغيير ، باريس ، سيول ، العدد ٢٥ لسنة ١٩٧٥ ، ص ١١٧ .
- (٣) إدموند كارنتر - يالها من ضربة تلقيتها من شبح. لندن ، بالأدين ، ١٩٧٦ ، ص ٦٧ .
- (٤) جورج بالاندييه، « الأرض البشرية، بوصفها حركة أدبية » في كتاب : الأثروبولوجيا اليوم ، المجلد ٣ الكراسة الأولى ، ص ١ ، ١٩٨٧. وقد كتب المقال لكتاب : الأثروبولوجيا اليوم ، ولم تصدر بالفرنسية قط.
- (٥) مونرو "Monnerot" ، الحقائق الاجتماعية لا تكون أشياء . "Les Faits sociaux ne sont pas choses" باريس ، جاليمار ، ١٩٤٦ ، ص ٤١ .
- (٦) نفس المصدر . ص ٥٠ .
- (٧) نفس المصدر . ص ٥١ .
- (٨) نفس المصدر . ص ٧١ .
- (٩) ربما كان من الممكن المجادلة بالقول بأن من غير الملائم النظر إلى مونرو ضمن إطار السيريلية أو سياقها ، فإن مساره السياسي الغريب، الذي قادته نحو اليمين المتطرف، يجعل منه عامل ضعف أو إرباك للسيريلية. ومع أنه كان في الأربعينيات يكتب من خارج المذهب السورالي إلى حد ما ، إلا أنه يبدو لي أن عمله في الأربعينيات إنما لا يزال بالكامل على ذمة التراث السورالي. وفي الواقع فإنه قد شارك فعلاً في المعرض السورالي الرائد : السيريلية في عام ١٩٤٧ "Surrealism en 1947" .

وانى لأشعر - فى إطار ما اتخذته هذه الدراسة من شروط وحدود مرجعية - أن من المهم النظر إلى أعماله التى ترجع إلى هذه الفترة، والتى كلها أعمال كبرى، على أنها تدور بالكامل فى فلك للنقد السيرىالى.

(١٠) كالاس "Calas" إريك الأريب - Confond the wise ، نيسويوك ، مطبوعات آرو Arrow ١٩٤٢ ، ص ١٠٧ على الرغم من استعمال كالاس هنا لكلمة فنى "Artist" ، إلا أنه يعنى بها أى شكل من أشكال البحث.

(١١) بوسع المرء أن يلاحظ أنه على الرغم من أن فرويد كان متشدداً فى التأكيد على مدى أهمية الحياة الجنسية فى مراحل التنشئة الأولى للأطفال أو للأفكار التى من قبيل عقد أوديب أو الجماعة البدائية بالنسبة للتحليل النفسى؛ إلا أن هذه الأفكار أو المفاهيم إنما تنشأ من داخل المادة العلمية وأن من الممكن فحصها فى حدود الإطار المنهجى الذى يقرره فرويد نفسه ، بصرف النظر عن مبلغ إمكان قبولها وهذا يعنى أن مفاهيم فرويد وتصوراته ليست مفروضة على الإطار من الخارج ، بينما بالنسبة لأدلى ويونج فإن الأفكار الاجتماعية والميتافيزيقية مفترضة من الخارج ولا يمكن التصدى لها فى حدود المادة العلمية ذاتها.

(١٢) نقلاً عن ثيرتون Thirton : ثوار بغير ثورة Revolutionaries without revolution ، لندن ، ماسيل ، ١٩٧٨ ، ص ٤٨٣ .

(١٣) كالاس ، إريك الأريب ، ص ٥ .

(١٤) نفس المصدر - ص ١٠٧ .

(١٥) من الواضح أن فى هذه الحجة شيئاً مشتركاً مع حجة فوكو "Foucault" فى الكلمات والأشياء Les mots et les choses ، هنا على الرغم من أن كليلوا Caillois لا يلمح - خلافاً لفوكو - إلى أن هذا التصنيف بحاله هذه تصنيف تصفى .

(١٦) كليلوا Caillois ، Cases d'un echiquier ، باريس ، جاليمار ، ١٩٧٠ ، ص ٥٤ .

(١٧) كليلوا ، Pierres Reflexies ، باريس ، جاليمار ، ١٩٧٥ ، ص ٩ .

(١٨) برتون Breton « الرسالة التلقائية » The automatic message ، مقال فى كتاب أشرف على تحرير نشرته. ف « روز مونت » F. Rosemont بعنوان : ما السيرىالية ؟

What is surrealism ? ، لندن ، دار طباعة بلوتو ، ١٩٧٨ ، ص ١٠٥ .

(١٩) بریتون « أزمة الموضوع » Crisis of the object مقال وارد فى كتاب : السيرىالية وفن الرسم Surrealism and painting ، نيسويوك، هاربر روو ، ١٩٧٢ ، ص ٢٧١ . [٢٠] بریتون، السرىالية وفن الرسم ، ص ٣٥ .

(٢١) آنى لو برين "Annie Le Brun" « موضوعات الهوية » Objects d'Identite ، مقال فى كتاب : على البعد distance ، باريس ، كارير ، ١٩٨٥ ، ص ٤٢ .

(٢٢) برنتون، الموقف السيريالي للموضوع، Surrealism Situation of the object مقال في: بيانات الحركة السيريالية "Manifestos of Surrealism"، آن ، روبر، ميتشيجان (مطبعة الجامعة)، ١٩٧٤، ص ٢٦٠.

(٢٣) آنى لو برون، المرجع السابق ص ٤٢.

(٢٤) جان فرانسوا شابرو Jean Francois chabrun مقال وارد في الكتاب الذى أشرف على تحريره ميشيل فورتي بعنوان: تاريخ للسيريالية تحت الاحتلال

Histoire du surrealisme sous l'occupakion، باريس، المائدة المستديرة، ١٩٨٢، ص ٤٠٠.

(٢٥) ميشيل ليريس Michel Leiris، الشيخ الأثريقي، باريس جاليمار، ١٩٣٤.

(٢٦) مارجريت ت. هودجن "Margaret T. Hodgen"، الأثروبولوجيا الباكراة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر "Early Anthropology in the sixteenth and seventeenth Century"، أكسفورد، مطبعة جامعة أكسفورد ١٩٧٣، ص ٢٠ - ٢١. (٢٧) يمكننا بخصوص هذه المسألة أن نلاحظ المثال الكاشف الذى قيل مجدداً على لسان چاماك هاى ووتر Jamake High "water" فيما يتعلق بمصدفة لقاء تم بين الفنان السويسرى رودلف فريدريش كورتس "Rudolph Friedrich kurx" وآخر هندي وكان ذلك عام ١٨٥٢. وقد أعرف الهندي عن عدم رضاه عن رسم كورتس وقال إنه يوسع، أن يرسم على نحو أفضل. وقد قام الهندي برسم رجل يتغطى صهوة جواد على نهر كان يمكن معه رؤية ساقى الرجل كليهما. وقد اعترض كورتس على ذلك بأنه كان من قبيل الخطأ، لأن احدى قدمي الرجل كان يجب ألا ترى من الزاوية التى رسمت منها. فقال الهندي بركة: «آه، لكنك ترى رجلاص ذا قدمين» (هاى ووتر، العقل البدائي The primal mind، نيويورك، هاربر ورو، ١٩٨١، ص ٥٧).

(٢٨) فيكتور سيجالان Victor Segalen، ملاحظات حول الشعور بالقراءة Notes Sur L'exotisme مونيليه، فاتا مورجانا Fata Margana ١٩٧٨، ص ٢٥.

(٢٩) فيكتور سيجالان، الغريب Equipée، باريس، جاليمار، ١٩٨٣، ص ١١.

(٣٠) يافون يا. هسيه "Yvonne Y. hsien"، لقاء فيكتور سيجالان الأدبي مع بلاد الصين: Victor Segalen قوالب صينية وأفكار غربية - chi: Literarg Enconter with china، مطبعة جامعة تورنتو، ١٩٨٨، ص ١٢٤.

(٣١) ج. ك. هويسمانز J. K. Huysmans، فى محارضة المزاج أو القطرة "Against the grain" (١٩٤٦) (قام على ترجمته جون هاوارد John Haward) لندن، مطبعة فورتشن، ص ١٣٦. ربما كان من الواجب فصل أو تمييز الرمزيين عن السيراليين من هذه الزاوية، إذ على الرغم من أن السيراليين قد يبدو أنهم كانوا غير مهالين بفكرة الإرتحال أو أنهم كانوا بالآخرى أصحاب موقف تهكمى

منها، إلا أنهم لم يحملوا الآداب الرحلات ازدراء إيجابياً نشطاً على نحو ما أبداه الرمزيون له . وهذه سمة هامة ومميزة، ذلك لأن المذهب الرمزي يُبدى تحاذلاً أو تراجعاً إلى حد كبير أمام ضرورات أو مقتضيات العالم الواقعي في قلب محراب داخل للخيال، بينما سعت السيريالية دائماً إلى الإمساك بالخيال والواقع في شد وجذب.

(٣٢) سيجالان ، الغريب ، المرجع السابق ذكره ، ص ١١.

(٣٣) ريموند كوينو Ramond Queneau ، الإبحار إلى بلاد اليونان Le Voyage en Grece ، باريس ، جاليمار ، ١٩٧٣ ، ص ٥٥ .

(٣٤) خطاب بتاريخ ٢٦ مايو ١٩٥٨ .

(٣٥) خطاب إلى جى ميرتس Guy Mertens ، أبريل ١٩٦٥ .

(٣٦) لويس بونيسول Luis Bunuel ، زغرتي الأخيرة Mon Dernier Soupir ، باريس ، لافونت ، ١٩٨٢ ، ص ١٦٧ .

(٣٧) كليفورد Clifford مأزق الثقافة The predicament of culture ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٧٣ .

(٣٨) نفس المصدر ، ص ١٧٣ .

(٣٩) انظر مقابلة مع جان جامين Jean Jamin وساللي برايس Sally Price في مجلة جراديفا Gradhiva ، ١٩٨٠ ، العدد ٤ .

(٤٠) مقابلة منشورة بمجلة جراديفا ص ٤٢ .

(٤١) ليريس ، الرجل Manhood ، لندن ، كاب ، ١٩٦٨ .

(٤٢) خطاب إلى جان لويس بارو Jean - Louis Barrauth بتاريخ ١٠ يوليو ١٩٣٦ ، في مجموعة الأعمال الكاملة ، الجزء الثامن ، باريس ، جاليمار ، ١٩٧١ ، ص ٣٦٦ .

(٤٣) أخيرنى لوردس أندراد Lourdes Andrade بأن قبيلة التاواهومارين التي أقام آرتو بين ظهرانيها قد ظلت من يومنا هذا في عزلة كاملة، وأن آرتو كان الأوبى الوحيد الذى سمحوا له بالعيش وسطهم. وأن اثنين من الأنثروبولوجيين الذين حاولوا دراستهم قد أوديا قتلي. وأنا لم يتسنى لى أن أتحقق من ذلك.

(٤٤) كتاب القرد العالم بأجرومية اللغة Monkey Grammarian ، نيويورك، سيفر، ١٩٨١ ؛ قد تأثر بوضوح بالاستثنائيات الحزينة Tristes Tropique فلقد شاركه في الكثير. وقد وضع هاز مؤلفاً عن ليفي شتراوس Levi - Shtrauss ، ومن الواضح أنه قد تعلم منه الكثير عن الأنثروبولوجيا، مع أن موقفه الفلسفى مغاير له بعض الشيء.

(٤٥) الفيلم نو سفسيراتو Nosferatu من أعمال ف. و . ميرناو Murnau (١٩٢٣) ، وهو أول نسخة فيلميه لدراكولا . والصورة إسم لقبرة لا تظهر في الواقع في نسخة الفيلم الأصلية، ذلك لأن خطأ

- فى الترجمة قد وقع عندما ترجمت إلى الفرنسية تسمية المقبرة. أما المشهد نفسه فهو الوقت الذى فيه يترك هتر Hutter الطريق العام ليأخذ الممر المفضى إلى قلعة دراكولا.
- (٤٦) هرتون Asin as in a Wood مقال فى كتاب وصورته المنعكسة The shadow and its shadow ، أشرف على تحريره بول هاموند ، لندن DFI ، ١٩٧٨ .
- (٤٧) نفس المصدر ، ص ٤٤ .
- (٤٨) سيدنى و. مينتز Sidney W. Mintz مقدمة الطبعة الثانية لكتاب ديانة الودونى فى هايتى Voodoo in Haiti تأليف ألفرد ميترو – Alfred met2 eux ، كامبردج ، ماس. سكوكن ، ١٩٧٢ ، ص ٧ .
- (٤٩) نفس المصدر.
- (٥٠) جان لويس بيدوان Jean Louis Bedouin سيجالين Segalen ، باريس ، سيجرز ، ١٩٦٢ ، ص ١١ .
- (٥١) فيكتور سيجالين ، الغريب ، ص ١٤٥ .

رأس الأفعى الماكرة

كتب النحو والمعاجم ثنائية اللغة التى وصفها المبشرون فى بلاد أفريقيا والبحر الكاريبى :

بقلم :

سيرثان وودوارد

أوهام إمكانية التحول عن طريق الترجمة :

من المقارنة بين كتب النحو الأفريقية المكتوبة باللغة الفرنسية والمعاجم الفرنسية - الأفريقية أو الفرنسية الكاريبية ، يتبين لنا وهم شائع يدور حول الروابط « العائلية » بين اللغتين الفرنسية والأفريقية إذ يرى المبشرون أن ثمة وسيلتين لعملية التحول : الأولى عن طريق التعريف بكلمة الله « لأبنائه » ، تلك الكلمة التى تحتم التقاء مجتمعات العالم مع بعضها البعض^(١) ، والثانية تتطلب إجراء دراسة سكانية (لاكتشاف فحوى اللغة) فى المجتمعات الشفهية مثل المجتمعات الأفريقية والكاريبية، حيث اختلطت حروف اللغة الهجائية (بالحروف اللاتينية). وهذا الجهد يفترض مسبقاً وجود توافق متناسق بين كل اللغات الشفهية واللغة الفرنسية.

وهكذا أعاد المبشرون الحياة للكلمة والسمو داخل المستعمرات حتى يعيدوا « بتجسيد الكلمة » ، الاداة والرمز اللازمين لعملية التحول. (وهنا يعنى عالم اللاهوت الحديث عن « السمو الرأسى ».) لكن إقدام أو جرأة المبشر تواجهها مقاومة اللغة المكتوبة والمجتمعات الأجنبية بتراكيبها وبنياتها المعقدة. وهكذا فإن « الرأسية » المزعومة تحطم آمال المبشر مما ينجم عنه ترجمة تقريبية تافهة يمكن وصفها « بالأفعية » .

كتابة اللغة الشفهية : حروف الهجاء والمعاجم ثنائية اللغة

من المفترض أن يكون للمعاجم الفرنسية - الأفريقية دور تهيئى لأى مبشر أو مسافر لأفريقيا فى المستقبل. فقد جاء هذا الأخير من مكان مألوف لديه ، وانطلق نحو المجهول حيث سيجد نفسه فى النهاية جاهلاً بكل ما يحيط به . وهنا فإن المعاجم ثنائية

ترجمة : نعمة موسى جبلى

اللغة تمكنه من معرفة الأجواء المحيطة به. إذ تشتمل هذه المعاجم عادة على قواعد اللغة ومبادئ الديانة المسيحية وملاحظات حول العادات الأفريقية الشائعة. وهذه الأعمال إما أنها غير مكتملة أو ينقصها الدقة (وهذا باعتراف مؤلفيها أنفسهم)، أو أنها أعمال كاملة بقدر الممكن لكن لا يمكن القول بأنها متقنة^(٢). والدراسة التالية تتصدى لبعض المعاجم الأفريقية وقاموس كاريبى واحد. ووضع هذه المعاجم بعض المؤلفين المتحدثين باللغة الفرنسية فيما بين أعوام ١٦٦٤ ، ١٩٤٢. ونقل المبشرون عن المؤلفين العلمانيين والعكس بالعكس، لدرجة أن وجهات النظر تلاقت حول وهم عام ألا وهو أن اللغات «الطبيعية» الأفريقية أو الكاريبية - تختلف عن اللغات المتحضرة.

وأحد المشكلات التي تواجه هؤلاء المؤلفين هي كيفية اختيار حروف هجاء لتقديم أو لتمثيل اللغات الشفهية. وبالطبع فإن حروف هجاء اللغة الفرنسية والتي تتكون من ٢٦ حرفاً تعد كأساس، لكن لا بد من تعديلها، وهي تتناقص كقاعدة عامة : ففي كتاب قواعد لغة كيروندي الذي وضعه الأب ف. مينارد نجد عدد الأحرف ٢٢ حرفاً، ونجدهم ٣٠ حرفاً في كتاب مسميو ألويس كوييه بعنوان "Grammaire de la langue vololfe" «أى قواعد لغة ولوف»، لكن يوجد أحد الهوامش في الكتاب يوضح أن ال ٣٠ حرفاً عبارة عن ٢١ حرفاً فقط :

« ربما يبدو عدد الأحرف هذا في البداية معقولاً ، لكنه في الواقع أقل من حروف هجاء اللغة الفرنسية التي تبلغ ٢٦ حرفاً فقط. وذلك لأننا ، بموجب المبادئ التي قدمناها في السابق نعتبر الحرف المشدد أكثر من حرف، بالإضافة إلى حروف العلة، أما في اللغة الفرنسية فإن الحروف المشددة تعد حرفاً واحداً. وإذا حسبنا عدد الحروف كما نفعل في حروف هجاء اللغة الفرنسية، فسيكون لدينا ٢١ حرفاً فقط بدلاً من ال ٣٠ حرفاً.»^(٣)

ومحاولة كوييه نقل كل دقائق صوتيات اللغة الشفهية إلى حروف هجاء فرنسية تكشف عن « أوجه نقص خطيرة »^(٤) ، حيث تميزت اللغة الفرنسية بكثرة عدد الحروف التي لها صوت واحد مثل (C , q , K) على سبيل المثال. وهذا التعدد يبدو بالنسبة له حروفاً زائدة. ونجد أيضاً أحياناً حرفاً واحداً يمثل أصواتاً متعددة. واللغة الأفريقية لا بد وأن تتبع نظاماً تمثيلاً يقترب فيه الصوت الواحد بحرف واحد.

ضد إضافة حروف زائدة : مع إجراء إصلاح لقواعد الإملاء والتهجئة:

وهكذا انتهز المؤلفون الفرصة لاقتراح إجراء إصلاح للهجاء الفرنسي، حيث يمكن أن يتبع الطراز الإيطالي. وتصاحب الاعتبارات الأخلاقية الخاصة بحالة " البداية " كمقابلة لحالة الحضارة عادة هذه الأفكار ، إذ يقول البارون روجر (١٨٢٩) الذي كان حاكماً

للسنتغال فى كتابه ما يلى :

« إن عادة مخاطبة الشخص الواحد وكأنك تتحدث لأكثر من شخص جاءت نتيجة الازدواج بين الخنوع الشديد لمحاكمة الأسيراطورية الزائلة ذات القصور الباطل والروح العسكرية للقبائل الشمالية الصغيرة. ومهما كان نوع الاضطهاد الذى يتعرض له الشعب غير المتحضر فهو لا يعرف هذا الكلام المتبدل والتملق البالغ الإفراط، وعلاوة على ذلك فإن الأوروبيين ببساطة يعتبرون هذا عيباً شاذاً فى اللغة أو هو مجرد تحيز أو محاباة اجتماعية معترف بها - كغيرها من أشكال التحيز الأخرى - وليس له أية أهمية ».(٥)

إن زيادة عدد الحروف الفرنسية بالنسبة للصوت الواحد، واستخدام ضمير الجمع للشخص المفرد يؤثر فى الوضع الدستورى للشعب الفرنسى وهو ما يؤثر أيضاً فى لغتهم. وهكذا فبخصوص اقتراح إجراء إصلاح لقواعد الاملاء والتهجئة، يفضل المؤلفون إعادة صياغة دولة متحضرة (فرنسا) وفقاً لطراز دولة طبيعية (أفريقية أو كاريبية). وتحفل الأرض الأفريقية والكاريبية ببلاد فرنسا جديدة. أعيد تشكيلها وتطهيرها ، يتسم نظام التمثيل السياسى اللغوى فيها بالسمو الأخلاقى، حيث لابد أن يعمل بموجب مبدأ التكافؤ التام (المساواة). وهنا يتذكر روجر الإصلاحات التى طرحها روسو وتدور حول التكافؤ التمثيلى : حيث حرف واحد ، صوت واحد من أجل رجل واحد، أو مندوب واحد أو صوت واحد. فالتكافؤ هنا قائم على أساس المساواة التى ترفض أية زيادة تؤثر على العلاقات التمثيلية.

ولوف / أولوف / فولوف / غيولوف

يرى بارون روجر فى مقدمة كتابه

"Recherches Philosophiques sur la langue ouolofe"

أن الهجاء الشائع لكلمة "ولوف" Wolof غير دقيق عندما يشير المرء إلى معاملة الناس الذين يتحدثون لغتين للحرف الأول للكلمة. فهم يعتبرونه حرف علة إذا تأكدنا أنهم يستخدمون أداة التعريف الفرنسية « لو أولوف - 'L' ouolof »^(٦)

إن نقل الهجاء الفرنسى للغات الأفريقية يتضمن عملية إعادة تقويم صوتى للكتابة الفرنسية. ويرغب روجر فى عمل نسخة يستطيع بواسطتها « الرجل الفرنسى قراءة كلمة ولوف - Wolof وكأنها لفته بدون تغيير القيمة العادية لحروف هجائه » « إن أول قانون فرضته على نفسه هو عدم قبول العلامات المضاعفة غير المفيدة »^(٧).

ويحاكى صاحب القداسة ألويس كوييه (١٨٦٩) روجر (١٩٢٩) فيقول : « لا مكان لحروف غير مفيدة »^(٨).

لا بد حينئذ من وضع الشيء المألوف بين اللغة الفرنسية واللغات الأفريقية في موضع ذي قيمة مشتركة في أبجدية فرنسية - أفريقية، لكن هذا السعى نحو إيجاد كتابة مطابقة للأصوات الأفريقية تكشف بصورة ساحرة عن صمم فرنسي أكيد وهو ما تؤكد من أساليب الهجاء الفرنسية المتعددة للكلمة :

" ولوف - Wolof " أو / يولوف / - Ouolof " ، " فولوف - Volof " ، " غيولوف - Ghiolof " .

إن القيمة الفرنسية العادية لا بد وأن تستكمل بأصوات لها علاقة باللغات الإسبانية واللاتينية واليونانية والعربية، من أجل استكمال الترجمة الفرنسية للغات التي تنتمي للتقليد الشفهي. ففي حالة لغة « ولوف » وهي اللغة التي يتحدث بها شعب السنغال يعترف المؤلفون بوجود كتابة تدل على الوجود الاسلامي هناك :

" إن من يعرف كيف يكتب لغته من شعب السنغال يكتبها بحروف عربية وهذا نادر، لكن طالما أن الأغلبية العظمى من هذا الشعب لا تستطيع القراءة أو الكتابة فلن تجدى الكتابة هنا باللغة العربية التي سيجد فيها الأوروبيون صعوبة كبيرة ^(٩) ويكتب روجر أيضاً قائلاً :

" عندما يحتاج المتعلمون من هذا الشعب الكتابة ويجدون أنفسهم غير قادرين على التعبير عن أفكارهم باللغة العربية فإنهم يكتبون بلغة « ولوف » ولكن بسمات عربية وهذه حالات نادرة. وأحياناً يجد المرء أيضاً كلمات مقتبسة من « ولوف » تتخلل حروفهم العربية ^(١٠) .

وانخفاض الوجود الاستعماري الآخر لدرجة أن لغة ولوف بقيت على حالها لم تمس وليست لها حروف كتابة. ويقدم صاحب القُداسة سوقان واعى كنيسة بامارو كتابه « مانويل بامبارا » "Manuel Bambara" (١٩٤٢) ^(١١) بآراء تاريخية عن سكان بامبارا الذين اضطروا إلى الفرار من ظلم رؤسائهم واعتنقوا الاسلام. فكان لا بد من الإتفاق مع السلطات المتحالفة المعترف بها، ثم التعاون بعد ذلك مع الأفارقة أيضاً. وهذا ما يشير إليه أيضاً كارل ادوارد لامان (١٩٣٦ - ١٩٦٤) الذي يشكر زملاءه في الدراسة - البروفيسير ويستزمان على سبيل المثال - والجماعة التي تشكلت من السكان أنفسهم منذ عام، من أجل هذه المهمة والتي ظلت مخلصه لها. ^(١٢) وتشير كلمة « مهمة » إلى مشروعات التحول العديدة التي تشكل أساس مهمة كتابة المعاجم ثنائية اللغة. وعلاوة على ذلك، فإن لامان يستخدم مراجع دولية تعوق أي خيار سوى « الجماعة المخلصة » .

" واخترت من منطلق دراسة منطقية للغة ومن أجل هدف عملي بعد الاتفاق السابق، الهجاء الذي أوصى به المعهد الدولي للغات والحضارة الأفريقية. وقد اختارت هذا الهجاء

بالفعل مؤتمرات لغوية عديدة، وتقبلته السلطات الاستعمارية وأيضاً البعثات الكاثوليكية والبروتستانتية وغيرها من مثل هذه الجماعات « (١٣)

ومن الواضح أن سكان البلاد الأصليين لم يكونوا هم أول من تم استشارتهم فى هذا الاتفاق المسبق، والذي يشمل المعاهد المسيحية والاكاديمية والسياسية والعسكرية فى أوروبا.

وبالنسبة « للحضارة الأفريقية » فالدخول إلى عالم الكتابة مشروط دائماً بالاتصالات الخارجية. وفى كتاب "Grammaire Kirundi" الذى وضعه الأب ف. مينار (١٩٠٨) ، نجد أن جيران شعب باروندى والمبشرين قاموا بإعادة تسمية هذا الشعب : "بحق أن يسمى الكتاب بهذا الاسم "Grammaire Kirundi" رغم أن كلمة "كيروندى" لا تنتمى إلى لغة « باروندى » ، لكن شأن كلمات أخرى عديدة قبئت بسهولة فقد أدرجنا هذه الكلمة التى استوردت من الخارج منطقياً مع كلمة كيسواهيلى. لكن الكلمة التى نتحدث عنها مفهومة واستخدمها كثيراً هؤلاء الذين لهم اتصال بالمبشرين. « (١٤)

من الضروري التعارن مع " الجماعة المخلصة " ومع هؤلاء الذين اختاروا أن يتعاملوا ويتصلوا بالمبشرين ويدخلوا عالم الكتب المقدسة. وفى جميع الأحوال: فإن مشروع الكتابة يتطلب التفكير الخارجى فى لغة محلية معينة:

التطعيم باللغة الفرنسية :

وهكذا يبدو أن الأفارقة الذين قبلوا حروف الهجاء والقواعد الفرنسية والتعاليم الدينية المسيحية قد اكثروا على إدراج التطويع المشترك والاقتراس المتبادل. والواقع أن قبول الأفارقة السهل للكتب المقدسة المستوردة يعد سبباً ذا حدين. إذ يذكّرنا مينارد بلغة باروندى التى يطلق عليها جيرانهم لفظ "كيروندى" ، فيقول « بجانب مصطلحات عديدة كانت تقبل أحياناً بمنتهى السهولة، فإن هذا المصطلح قد استورد من الخارج ». ويشير المعجم الكاريبى الذى وضعه الأب رايوند بریتون (١٩٦٤) (١٥) إلى الوجود الاسيانى فى بلاد الكاريبى كخطر بعيد وغامض.

فذكر القوى الاستعمارية المنافسة بأسلوب غامض يتم على تحفظ حذر من نزاعات قد تنشب. ولأسباب اقتصادية وأخلاقية، نجد ثمة احتقار لكل من الاسلام وأسيانيا لأنهما يشكلان نفس التهديد للتكامل الاقتصادى لفرنسا ولصالحها. إن وجود دخيل فى وقت غير مناسب من الممكن أيضاً أن يتعارض مع وعد إعادة وحدة العائلة، وهى المواجهة الحميمية مع اللغات الافريقية التى تفر القيم الفرنسية. ويرى بریتون صعوبة تنفيذ هذا المشروع مع شعب الكاريبى :

« تأكد أنك تصنى جيداً إلى طريقة النطق التى ينطق بها البدائيون وتتحدث كما يتحدثون، وإلا لن تتعلم لغتهم ولن يستمعوا إليك أو قد يسخرون منك. » (١٦)
فالفرض دائماً أمر وارد. فمن الممكن أن يفشل التطعيم الفرنسى ولذلك من الضرورى إيجاد مبادئ للقرابة المنسجمة بين اللغة الفرنسية وتلك اللغات الشفهية.

اللجوء إلى لغات العصر القديم

وهكذا إذا اضطر المرء إلى الإشارة إلى لغات أخرى، فمن المرجح الإشارة إلى لغات « ميتة » تنتمى إلى حضارات تدعى فرنسا أنها ورثة لها :

يجد روجر تشابها كبيرا بين النظام العددي فى لغة ولوف واللغة اللاتينية (١٧) ، كما يُذكر باللغة اللاتينية أيضاً اشتغال لغة ولوف على نوعين متميزين من الأفعال (الظرف والفعل) (١٨) . ويضع بريتون أبجدية فرنسية لشعب الكاريبى تخلو من قيمة يونانية أولاتينية (١٩) .

وبالنسبة للطراز الإنجليى (الذى أعاد كتابته روسو) ، فإن الصوت يسبق الحرف فى الكرونولوجيا الأسطورية للكتابة، منذ أن أملى الله كلمته وناموسه عن طريق الحروف التى سطرها موسى. وتصير اللغة الشفهية المصدر الكامن للكتابة. فالبشرون والنحويون الفرنسيون يشتركون فى امتياز المساعدة فى ميلاد الكتابة الفرنسية، وهى كتابة بمثابة مرآة تتعرف فيها أفريقيا وأيضاً فرنسا على نفسيهما ويتعرفان من خلالها على بعضهما البعض، الصورة الأولى لأفريقيا فى أصلها الشفهى الزائل، والأخرى فى خطوتها نحو الكتب المقدسة التى تكشف عن مولدها. وربما يطلق اسم فرنسا الجديدة على العديد من المناطق المستعمرة. وعندئذ تنتمى اللغات الأفريقية إلى عائلة اللغات التى ساهمت فى تركيب اللغة الفرنسية. وهكذا فإن اللغات الأفريقية مدعوة إلى المشاركة فى السلالة الفرنسية.

هل للغات الأفريقية أصل مقدس ؟

تعد اللغات الأفريقية نموذجاً طفولياً للغات المتحضرة. ويرغم حالة اللغة البسيطة «فالبدينيون» يستخدمون كلمات وقواعد «طبيعية» ذات تنظيم قوى تدل على تصميم شبه مقدس. ومن ناحية أخرى يجلب المتحدث الفرنسى الكتابة والكلمة للأراضى الجديدة. وهكذا عندما اضطر الأب رفيرند راييموند بريتون إلى التقاعد ومغادرة بلاد الكاريبى نظراً لمرضه وكبر سنه، كتب تعاليم دينية مسيحية بلغتين، ومعجم كاريبى - فرنسى باسم "Petit Caléchisme and Dictionnaire Francais Caraibe" حتى يتيح

للمبشرين الشبان مواصلة مهمته ، ويشكر المتبرعين له على هذا النحو :
" إنك بملك تقلد الله الذى لم يقنع بمجرد النطق بلسانه أو الكتابة بلفظنا لأسرار ناموسه المقدس
الجليل. بل كانت ارادته هو لفظهم بوضوح وحرفياً عن طريق الكهنة المتعلمين بلسان خلق من لحم أعاره
لنا حتى ننقل أسرار بوضوح لعقولنا، خشية أن يكون الأسلوب الانجيلي أو الرسولي الذى استخدمه هو
من قبل رقيقاً اكثر من اللازم أو معقداً" (٢٠)

والواقع أن معجم بریتون عبارة عن « حرفية » أخرى، وتعاليمه عبارة عن تجسيد
آخر للكلمة. فالكتاب المزدوج يهدى شعب الكاريبي إلى الكتابة ويسمح لهم باستعادة
أصولهم الالهية المفقودة. فهو يشكل الجسد الرمزي الذى سوف يخلد كل تعاليم وأعمال
المبشر الجيدة.

الجسد : كتاب الله الخفى :

لا بد أن للغات الأفريقية الشفهية علاقة باللغة الفرنسية عل نحو يجعل إمكانية أن
تكون إحداها أصل للآخرى. فالحضارة الفرنسية تكتشف ميلادها بتعرفها على أصولها،
والدولة الطبيعية (فى أفريقيا) تستعيد كتابتها الأصلية بالتعرف على نفسها فى مرآة
الكتابة الفرنسية. يبدأ لامان كتابه "Avant Propos" بوم ميلاد الحضارة : « نظراً
كما تشتمل عليه لغة الكونغو من مقومات النمو والتطور ، فهى تعد أنسب لغات شرق
أفريقيا التى يمكن أن تصبح لغة مهدبة. » (٢١) فإذا أمكن ارتقاء لغة الكونغو نحو
الحضارة (الفرنسية) وتحت سيطرة اللغة الفرنسية، استطاعت بدورها أن تشكل مركزاً
متحضراً. وهذا المصير الدائري المزدوج لا بد أن يسمح بكافة التعارضات المألوفة، ولا بد أن
يكون الأمر كذلك بالنسبة للشعب المتحدث بلغة ولوف الذى قارنهم روجر (١٨٢٩) بشعب
اليونان، ويشاع أن شعب اليونان يعد السلف الحضارى للشعب الفرنسى :

" لا أستطيع منع نفسى من الاندهاش، فإن أجمل السود هم بلا شك شعب ولوف، وأجمل لغة
بتكلمها السود هى لغة ولوف، وفى أثناء العصور القديمة كان اليونانيون يعتبرون من أجمل الشعوب،
ولفتمهم من أحلى اللغات. فهل نؤمن بأن التأثير المتبادل بين الصفات الجسمانية والاخلاقية يمكن أن يمتد
إلى درجة أن تكون هناك علاقة بين أشكال اللغة وأشكال الجسم (٢٢) ؟ "

" إن اجسام شعب ولوف تتسم بالرشاقة والطول وسلامة البنية. وشرتهم ناعمة سوداء نقية لامعة.
وملامح وجوههم تشبه ملامح الأوروبيين : إذ نادراً ما نرى بينهم هؤلاء السود ذوي الشفاء الغليظة أو
الثؤثر المفلطحة. " (٢٣)

إن اللغات والاجسام تدل على وجود نسب وقرابة بين الشعوب، وتدل أيضاً على
اندماجهم. ويبدى مينار (١٩٠٨) حماساً شديداً تجاه شعب باروندى :

" إن هذا الشعب بلا شك من أجل وأهم شعوب أفريقيا الاستوائية، فالماثوسى يتميزو بالطول والتناسق وتتميز مشيته بالرشاقة والسرعة. وملاحظه حلوة وأنفه عادية الشكل وعيونه واسعة براءة ... ومن الناحية الأخلاقية نجد أن هذا الشعب الذى ندرسه يبدو متفوقاً على الانسان الأسود العادى. فالمرء يجد فيه النقاء الأصلى البدائى الذى تتسم به الأخلاق البطريركية. فالعائلة فى هذا المجتمع قائمة على أساس متين والروابط أيضاً متينة. ولديهم بدون شك مبدأ تعدد الزوجات. لكن هل هناك مكان فى أفريقيا لا يوجد فيه هذا المبدأ ؟ » (٢٤)

إن الأنوار المنبعثة أو التى تعكسها البشرة السوداء تبدو لامعة ومضيئة بهذا التآلق الإلهي، والمبادئ الجمالية المنظمة للملامح الوجه وخطوط الجسم تشهد على أن الجسم الأفريقى قد شكل مسبقاً فى كتب الله « المقدسة الخفية ». وما على الفرنسيين إلا أن يخمنوا ويكتبوا مبادئ اللغة الشفهية والحروف الأبجدية للأصوات، حتى يجدوا أنفسهم فى قريبهم المفقود من الله ومن صوته. ويكشف كوييه عن فرحته بلقاء الرب فيقول :

" بعد تعلم قواعده نحو وصرف لغتنا، سوف يشاركنا القارى، بلا شك دهشتنا فى اكتشاف هذا التماسق والدقة والخصب فى لغة تبدو فى مظهرها الأول لغة بدائية. فمن اخترعها ؟ ومن فرضها على شعب عظيم ؟ من حفظها من جيل إلى جيل ؟ ما أعجب أعمال الرب فى كل مكان وزمان ! » (٢٥)

إن أفريقيا أصبحت المكان الذى تأكدت فيه العقيدة والإيمان.

هبة الكتابة تكشف عن الأصل

ومع ذلك فإن « البدائيين » السود ليس لديهم حتى القدرة على العودة إلى أصولهم بدون المساعدة الفرنسية. فالمعرفة لديهم هبة إلهية، بينما الدراسات النظامية الصعبة هى أمر تعهد به المؤلفون المتحدثون باللغة الفرنسية، الذين قاموا بتأليف المعاجم ثنائية اللغة وعلوم النحو والصرف بلغتين أيضاً. ويتمتع الويس كوييه، أسقف مودون، بالمدخل المتميز لعالم الكلمات الشفهية والمكتوبة. والكلمات التالية يصدر بها مقدمته : " يقول أمير الحوارين إن الشيء الذى نكرس له أنفسنا هو عالم الوعظ وكهنوت الكلمة " (٢٦). إن كهانة الكلمة تصير سبب النزاع الذى يمتنع فى النهاية التفوق الأفريقى.

وكما أشير سابقاً فالقوى الدولية تضع شعب باروندى فى وضع ثانوى فيما يتعلق بكتابة لغتهم - وهذا يتعلق أيضاً بالاسم نفسه حيث أصبح "كيروندى". ويسلك لاماى سلوكاً مشابهاً فيما يتعلق بلغة الكونغو. فالمؤلفون يزعمون أنها تنتمى إلى نوعية أخوية للكتابة (تُشبه كتابة الكتاب المقدس) تعد فيها اللغات الأفريقية والكاريبية لغات ثانوية.

المصطلحات الخاصة بالعائلة: العائلات المسيحية وغير المسيحية :

وتظل أخويتهم صعبة البت فيها. زمن الصعب سد الفجوة الموجودة بين العائلات الأثريقية والفرنسية (وحتى الأوروبية). فهناك سلسلة من الكلمات مأخوذة من اللغة الفرنسية قلاً «الفجوات» الواضحة في لغة ولوف : فكلمة "آخ" (فرير)، و"أخت" (سور)، تنتمي إلى المفردات المفقودة^(٢٧).

إن مصطلحات لغة ولوف تعد غير ملائمة بالنسبة لتسمية الروابط العائلية المسيحية. ففكرة الأخوة وهي فكرة غير موجودة في لغة ولوف، تغلف بأهمية خاصة بالنسبة للدستور الفرنسي وشعاره : الحرية والمساواة والإخاء. وهناك علامتنا استفهام أمام ترجمة كلمة «يساوي» (إيجاليزي) في قاموس إيميل جينجي بعنوان

"Dictionnaire Francais - Kilula"

فالترجمة التقريبية التي اختارها معظم علماء تأليف المعاجم الطموحين مثل لمان، أصبحت فجأة لا تحتل المصطلحات الخاصة بالأسرة والعائلة، والتي أصبحت بدورها مجالاً للتفصيلات الأثنولوجية المطولة. وهكذا يعرض راييموند بريتون التعقيدات التالية : "إن الأعمام والعمات يطلقون على ابنة اختهم أو أخيهما لفظ نيباشي. ويطلق الأعمام والعمات لفظ نينبيير على أطفال ابن اختهم أو أخيهما ... وابن العم الأكبر يتأدى ابن عمه الأكبر أيضاً بكلمة "أخي". ولفظة نيجاتو تطلقها بنات العم أو الخالة على أبناء خالتهن عندما لا تتزوج أخواتهم منهم" ^(٢٨).

ويعرف صاحب القداسة سوفان (١٩٤٢) كلمة من لغة بامبارا بجملة كاملة، وبالمصادفة هذه الجملة لا تخدم الاستخدام الفرنسي غير المتعدى أو اللازم للفعل «ماريه» "Marier"، ما لم يوجد في الزواج الذي يصفه التداخل الضروري لإرادة غير إرادة الزوجين أي عندما : «تتزوج شقيق أو والد الزوج المتوفى» ^(٢٩).

ومن الصعب علاج قوضى المصطلحات الخاصة بالأسرة هذه. فنحن نجد أنفسنا قد وقعنا في أخطاء نحوية وكلمات غير مترجمة، وهنا يبدو العمل مغزياً.

المفردات الخاصة بالأطعمة :

وهناك مؤلفون آخرون يسهون في وصف المصطلحات أو الألفاظ الخاصة بالطعام. إذ يترجم الأب ريفيرند (أ) وببشتين ^(٣١) . وهو مبشر في توجو ، كلمة بوصفها "حساء شعبي" وكلمة أخرى يترجمها هكذا "سجق شعبي" وهنا نجد وصف "شعبي" غامض ولكنه ضروري ^(٣٢) . ويسجل سوفان أيضاً في معجمه "ewe Francais" وصف "حساء شعبي" وأيضاً الجملة التالية "To Dip Fufu in Soup" ومعناها الأكل بطريقة شعبية ^(٣٣) . وعلى ما يبدو لاتشير الجملة الأخيرة إلى لغة أويو Ewe ، ولكنها

أصبحت عبارة عن تعبير ولد من اللغة الفرنسية على أيدي التواجد الاستعماري الناطق بالفرنسية. وهذا الشكل من الكلمات الفرنسية لا بد من إيضاحه بوضعه بين قوسين، حتى يتضح للقادمين الجدد. وترجمت كلمة فوفو (Fufu) بـ Cassava أو (manioc) ، وهو عبارة عن نبات المينهوت الذى يستخرج من جذوره النشا، لكنها مثلها فى ذلك مثل مصطلح "شعبي أو خاص بأهل البلاد" ، تشير إلى المسافة التى تفصل بين المصطلحات الخاصة بالمطبخ والطهي. ومن ناحية أخرى فإن سوفان لا يبدى جزعه عندما تكون المسألة مسألة كلمات مترجمة تكتسب تحديداً أكثر داخل سياق جغرافى غريب على أفريقيا مثل لفظ "Galaches" أو "Tribunal" ومعناها محكمة.

التلقائية والاعارات اللغوية

إن المعاجم ثنائية اللغة تعكس صورة غير مكتملة تتطلب التبادل الكامل المتبادل لكلا اللغتين المأخوذتين فى الاعتبار، غير أن قواعد النحو تقر بصورة أسرع تلقائية اللغات الأفريقية، وهكذا وجد أن "البدايين" قد قاموا بالفعل بإكمال "أوجه النقص لديهم" بكلمات أخرى غير موجودة فى اللغة الفرنسية :

" إن لغة ولوف فقيرة فى الأسماء التى تعبر عن الأفكار التجريدية، لكن أهل البلد، لديهم الكثير من الحكم والأمثال السائرة .. كما ينقص لغة ولوف أيضاً الكلمات المجردة التى تصف الأنواع والفصائل والأشياء العامة. ومن ناحية أخرى نجد غنية بالكلمات المادية ونجد الأفعال بدلاً من الصفات. (٣٤) .

ويجب على المرء فى النهاية أن يأخذ فى اعتباره أن هناك فجوات موجودة فى كلا اللغتين، الفرنسية والأفريقية، وإلا تفسخت رابطة الاشكال المتبادلة والروابط العائلية المحتملة. فلا بد وأن تكمل إحدى اللغات اللغة الأخرى حتى تصل إلى الانسجام أو التطابق.

وفى حالة لغة ولوف اخترع كوييه صفة فرنسية جديدة يصف بها الكلمات التى استعارتها لغة ولوف من اللغة الفرنسية وهى كلمة "Volofisé" :

"إن لغة ولوف ليست بها كلمات تصف الكائنات والأشياء ، والأشياء والأدوات الفنية والأشياء والأدوات المنزلية والملابس ... إلخ التى دخلت البلاد عن طريق الاستعمار الأوروبي. وبالطبع فإننا نفهم تماماً أنها لا تحوى اصطلاحات تعبر عن الحقائق الفوطيبعية والأسرار التى تشتمل عليها الديانة الكاثوليكية. ومع ذلك فهى تحوى كلمات تصف المبادئ الأولية للأخلاق الطبيعية" (٣٥).

إن الأساس الأخلاقي مكفول، وبهذا يبدو أن التطعيم المنسجم للغة الافريقية باللغة الفرنسية أمر ممكن.

وهكذا فإن تمييز الملامح الأوربية والخطوط في الوجه الاسود، والنسب المنظم للتركيب الاسرية يفسر على أنها علامات عديدة لهوية أسست من قبل، وألفة وانسجام. ويعرب مينار عن سروره لاستعادة أصله البطريكي في العائلة الأفريقية. إن المرء يجب عليه أن يستعيد من هناك بعض النقاء البدائي للعادات البطريكية (٣٦) .

إن النقاء الافريقي والتكشف وأوجه النقص تفسر على أنها مصادر للغنى والفقر، للفضيلة أو العيب وفقاً للرؤية أو للمنظور الشخصى للمراتب.

وفي النهاية، فإن هذه الخصائص إضافة إلى مشكلات الترجمات الفرنسية فكرة النسب المشترك.

مقاومة التطويق : حدود سوء الفهم

ويصف مينار لغة باروندي بأنها عبارة عن أغصان ترعرعت من نباتات مرقدة من المعاني التي يكتشفها. فلغة باروندي تتجنب الشمول نظراً لإيجاز ما (٣٧) . ولهذا فإن كتابه ظل غير مكتمل. على سبيل المثال كتاب التعاليم الدينية والقاموس الذي وضعه بريثون.

ويبدو ريشنين مشغولاً بالكلمات التي تعبر عن السرية والخيانة التي تتوافق مع قدرته على فهم لغة توجو. ويقول روجر : " إن لكل واحد طبيعته الخاصة في الرؤية والإحساس، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالشئ الجديد " (٣٨) .

فاللغات الشفهية يبدو أنها تقاوم التطويق. وبالتطبيق على اللغات الأفريقية، نجد أن قواعد الإعراب للغة الفرنسية تتسبب في زيادة الحروف كما في حروف هجاء كوييه ، التي تشتمل على أكثر من ٢٦ حرفاً. ويشعر لامان بضرورة إضافة مبحث لتشكيل الحروف لمعجمه (٣٩) . وينهى مينار قاموسه بالنسبة للغة « كيروندي » بذكر حروف العلة الموضحة بين قوسين (٤٠) .

إن افتقار لغة ولوف لشكل كتابي وأيضاً للتمييز الجنسي يوحى بمضامين يصعب موازنتها باللغة الفرنسية : « إننى أستطيع التوصل إلى ما إذا كان عدم وجود أسماء الجنس التي تبسط كثيراً من اللغة والتي لا تمنعها من التعبير عن كافة الفروق الدقيقة في الفكر، يعد ميزة أو عائقاً » (٤١) .

إن افتقاد الاختلافات المألوفة واقتراح نظام مرجعي أجنبي، يضيف للمنطقة الأفريقية أشياء أخرى غريبة يصعب اختزالها أو تبسيطها.

رأس الأفعى الماكرا

ويبدأ بريتون قاموسه الكاريبي بمفردات تظهر شعوراً قوياً بالعزلة. حقاً فإن المبرش الذي يأمل في تهشيم « رأس الأفعى الماكرا » (La Tête au serpent) (٤٢).
rusé يبدأ مدخله الأول بقائمة تضم كافة الأفاعى التي توجد في الجزيرة :

"إيه : "أهوا"، أفعى سامة. آلاالويانا"، أنواع أخرى من الأفاعى حمراء اللون. أنوليا، إيلولياتي" أفعى أخرى لونها أسود في أسفل. "ماكوا" وهي أفعى تقفز على أي شخص يمر بجانبها وغير سامة. "أواناشي" أفعى مكتنزة وتتميز بالطول. "أو" الكول" أفعى صغيرة ونعيفة. "توبولورو" أفعى أصفر" (٤٣).

وبرغم تعهده الهجائي بالحرف "إيه" فشمبة ضرورة ملححة جعلته يتخذ نظاماً موضوعياً، فهو الوحيد الذي أدرك المفزى. فالكلمات التي تلت أسماء هذه الأفاعى لم تتبع النظام الهجائي أيضاً. فهي تبدأ بالحروف إيه ، كى ، آى ، س ، إيه ، كى ، إم :
"أهاجيكيتى" الدفاع ، "كاهاجواكيتا لوناى" يدافع ، قايها هتاكيتاتينا هورومان"، أنت تمنعنى ، "كاهيتاتيتى" ، يعاقب ، "كها جيم" العقاب ، "أهاكيتا لينلى لاموليم" سوف يصب جام غضبه على أخيه الأصغر ، "مشوى لينلى لاهيكيتي" سوف يقتله حتى تهدأ ثورته ، "أهاكيتا" يجرح ، يؤذى L "كاهاتانانلى فهو يكوي" ، يشوهون بعضهم البعض ، "كاهارو لورومان نالى" ، أنه يحطم عصفور الكنارى الذى يذبحه. "مانهارو" لم يتم بفعل أهايا تولوبوك "الصديد لا يمتز ، ليس الجرح مفتوحاً" (٤٤).

ونجد هنا الانسجام الأخرى وأيضاً النظام الهجائي مضطرباً بدرجة ملحوظة. ويقدم جينز (١٩٠٩) ولاهان (١٩٣٦ ، ١٩٦٤) أيضاً صورة شريرة للشعب الذى يحللون لغته. إذ يبدو لاسان ولعاً باستخدام كلمات الحال مثل "بعنف" ، "بسرعة" ، "بقوة" ، "بفظة" ، ومفرداته كانت سبباً في كتابة التقارير الإثنولوجية التى تصف بصفة عامة الأعمال الوحشية الغريبة والملاحظات الجنسية ، وهو بلاشك يبرز شخصيته فى دراسته ، لكن يبدو أن شعوراً من العزلة يسود إنتاجه. وقرر جينز أن يصدم قراءه بإيراد أمثلة إيحائية يصاحبها استغراق كامل فى الكلمات التى تصف الأعضاء التناسلية وخفايا جسد المرأة. وهو أيضاً كرس نفسه لاكتشاف الكلمات الفرنسية ، دون أن يورد ما يعادلها من الكلمات الأفريقية. ومن ناحية أخرى فهو يصف بتفصيل موجز الإيعاءات والممارسات الشعائرية الأفريقية بأنها حركات غريبة لا معنى لها. وتظل وجهة نظره شائعة، إذ يبدو أن كل المؤلفين يشعرون بنفس الإحساس بالفوق ولكن بدرجات متفاوتة.

قواعد نحو غير ممكنة

وهكذا يبدو أن اللغات الأفريقية تنتمى إلى تجرية الزمن الحاضر، حيث عاشت كمجاورة للأحداث الخارجية للتاريخ التى يصعب السيطرة عليها ، والهوية ، والسلطة المدنية النسبية، أى الخاصة بنسب المؤلف المتحدث باللغة الفرنسية. فهو يحتاج لمعرفة ثقافية أو إثنولوجية. فقواعد النحو أصبحت مستحيلة لأن اللغة تكون عادة صعبة ومغلقة. فهم يحللون الاستخدامات المختلفة للزمن الحاضر، وتكشف المعاجم عن قواعد التلفظ الأفريقى أو قواعد الكلمات، فالاقسام الكيفية للمعاجم الهجائية وهدفها إعادة تركيب وحدة لغوية كاملة تهدد بالبقاء مفككة. فالمرقب يمكن أن يظل يواجه المجهول الذى يصعب سبر غور قوانينه، ضائعاً فى بيئة لغوية تراكيبها مبهمة.

"نحو الرب الخفى : رحلة داخل المتاهة "

إن مؤلفى المعاجم وقواعد النحو التحليلية - مثل كوييه يحاولون "تشريح" اللغات الأفريقية "وضع اليد" عليها (٤٥) .

يتحدث مينار (١٨٦٩) عن "الحياة المضللة" (٤٦) . عن الجسد الواحد الذى ينتمى إلى ديناميكية الحاضر. والفكر المكتوب كما ينتمى إلى الماضى أو المستقبل يبدو خاطئاً للعصرية السلسلة للغة لا يمكن أن تتكسر بدون أى خسارة :

فكلمة "My" وكلمة me تلفظان تقريباً على نحو مختلف خاصة بين غير المتعلمين. وهذا لأن الطبيعة ليست مطلقة أو واضحة المعالم، فكل شيء متصل ببعضه البعض وانتقالى (٤٧) - فمشكلة التشريح كلها تتركز فى أن تشرح الجسد بعلم وليس على نحو أعمى.

ويعتقد كوييه (١٨٦٩ ، ١٨٧٢ ، ١٩٢٣) وهو أكثر عقائدية، أنه قد كشف القوانين الطبيعية للغة ولوف - فهى تعادل كمال الرب المسيحى، وهكذا فإن معرفته غير علمية بل هى اعتراف بالعقيدة. وتعد لغة ولوف لغة "كاملة" و "جديدة" كتجل طبعى: "لقد وجدنا قواعد النحو موجودة مسبقاً فى اللغة، ونحن نحاول أن نخرج هذا الوجود الذى ظل مخفياً حتى ذلك الحين إلى النور" (٤٩) .

وحتى يصل إلى هذا الوجود المألوف، هذا الرب الخفى ، يستخدم المؤلفون «المشرط» التحليلى الذى يُخرج للنور "الهيكل الرئيسى لقواعد النحو" (٥٠) . "L'ossature de la grammaire" إن النظام الهجائى الفرنسى يسير وفق خطوطه الخيالية، وهو يقطع

داخل الجسم الأفريقي الذي يفتح ويكشف عن مبادئ داخلية لا حدود لها : « ففى بداية هذه الدراسة أندعشنا أكثر من مرة ونحن نعتقد (أنا نسير داخل متاهة) أو حتى أننا كنا هذا «المسافر» الذى اضطر أن يشق طريقاً لنفسه فى وسط غابات أفريقيا البكر » (٥١).

إن استخدام ضمير الملكية الجمع (Our) والضمير (We) بدلاً من (I) يدل على العزلة التى تواجهنا ونحن نبحث عن التلازم المألوف. ولم يسمح آريان بمتابعة الرحلة السابقة. فالمنفذ أو المخرج الذى لا نهاية له لا يضمن حتى فقد المرء لنفسه - فهو المركز الذى يتكشف المجهول من حوله.

وهكذا فإن القيم الوثنية لأفريقيا لا تترجم إلى هجاء فرنسى برغم الفكرة المسبقة للاتفاق الأصلى الذى سرعان ما يسير إليه المشرون والمراقبون الذين يتحدثون اللغة الفرنسية :

" برغم أنهم لا يملكون كلمة واحدة يعيرون بها عن فكرة الرب، فإن هذا الشعب مع ذلك عرف كيف يعطى لغة ولوف كثيراً من الانسجام والدقة والتناسق. وعددا لا يحصى من المجموعات المتولفة، وروح تنظيمية عالية تتطلبها مبادئ هذا الاتفاق، وكيف تنظم مصطلحات اللغة كلها بنجاح بحيث لا يستطيع أى مؤلف للغة فلسفية أن يفعل أكثر أو أفضل من ذلك ؟ إن الصدقة وحدها لا تخلق مثل هذه الأشياء. فهذا العمل يستلزم ضمناً شعباً منع موهبة صحة الرأى والتنظيم الجيد وليس هناك ما يدعو للتحامل عليه سوى لون وجهه ألا تستحى الإنسانية خجلاً " (٥٢).

إن الله الأب، الذى يبدو موجوداً فى هذه الأراضى "البرية" لا يزال غائباً عن المفردات الطبيعية.

وعند وجدال

ويدعو روجر قراءه إلى ملاحظة الاتحاد الفرنسى - السنغالى تحت اللون السطحي للمجلد. إذ يرى روجر أن ملامح الوجه السنغالى تندمج مع ملامح الوجه الأوربى (٥٣).
ربما تكون هذه الملامح أوربية لولا رسوم التماثل والتعاويز ذات الألوان الصارخة « التى يزخرف بها هؤلاء أجسامهم » (٥٤). ("Dont ils se Chamarrent") فهذه الأشياء تفصل الخط اللحنى أو الهارمونى الذى يكفل إمكانية إحداث تطبيع أفريقى - فرنسى (وهى الكلمة التى يستخدمها روجر لوصف عملية أقلمة النياتات الفرنسية فى أرض السنغال) (٥٥). فالجربوت أنفسهم يغنون "بلا حساب أو معرفة بعلم الأصوات"، فأذاتهم هى التى تقودهم وبطريقة سليمة نحو تقسيم النفحات ونحو الارتباط بين اهتزازات الوتر الرنان. ولسوء الحظ فإن هؤلاء المغنين اعتادوا أن يصحبوا بكل ما لديهم من قوة صوت (٥٦). إن نشاط الأصوات والألوان العديدة الصارخة التى يفضلها السنغاليون

هى فى الواقع الأشياء السطحية المبهجة التى تبعدهم عن إخوانهم الفرنسيين. إن أذواقهم لا تنسجم مع القيم اليونانية التى ورثها الفرنسيون. ويرفض روجر اعتبار هذه الأشياء ضرورية لشعب ولوف أو أنها أنظمة تمثيلية. فهو يرى أن تعاويذهم الملونة ما هى إلا عادات قديمة خالية من المعنى (٥٧) ، وهى ليست جزءاً من نظرية لاهوتية معينة. إن الرسم بهذا الذوق السيئ أو رسم تعاويذهم تشبه تلك الزخارف «الأرابيسك» التى ترسمها المرأة الكاريبية على جسد زوجها. ويجد بريتون أن هذه الرسوم عبارة عن أشياء تسر العين لكنها بلا أى غرض وتستغرق وقتاً طويلاً من اليوم أفضل لهم أن يستغلوه فى قراءة الكتب المقدسة كالإنجيل أو قراءة الترجمات الفرنسية. إن نبرة رضاء المذهلة لا تخول لهذه الآثار المكتوبة أى قيمة ، فإن خصائصهم الأثوية وأصلهم الوثنى أو «الطبيعي» لا تنطوى ضمناً على أية قيمة أو أهمية ، ولكنها تمثل إحدى أكبر العقبات الهائلة التى تقف فى طريق الكتابة الفرنسية.

وهكذا فإن الله الأب ونظامه البطيرى الذى يبدو موجوداً فى بلاد الكاريبي، يهدد بأن يظل غائباً عن المفردات «الطبيعية» ، ووعد الاتفاق يمكن جداً أن ينتهى بالتفوق. ولجند بريتون، ربما بسبب عدم معرفته بحركة التنوير أو بالثورة ، لا يميل إلى التعرف على نفسه من خلال الشعب الكاريبي. وهو أيضاً أسرع من إعلان أنه من الممكن مواجهة استقبال ليس فيه حفاوة.

" لقد قدمت كتابى بحوار صغير لأمد لك الاتصال بهم وفقاً لكباستهم الهدائية حتى لا تقدم نفسك بطريقة ساخرة لهؤلاء الناس الساخرين : عندما يبدو المرء أمامهم هدائياً من وجهة نظرهم، وعندما يخفق فى مراعاة أسلوب تصرفهم ومعرفة نواياهم " (٥٨) .

ويتضمن كتاب بريتون خطاباً للشعب الكاريبي يطلب منهم أن يحسنوا استقبال آباءه ومن معهم، طالما هو لا يستطيع فى الوقت الحاضر السفر خارج فرنسا حيث يعانى الآن من العجز والمرض.

ويسعى بريتون لمساعدة إخوانه الميشرين الجدد لتفادى الصدام المحتمل. إن الوصول إلى أرض بلاد الكاريبي اللعينة تم عن طريق القارب بإرشاد شارون الذى سوف يقبل إنقاذ الأخ المبشر لروحه كأجر لإرشاده إياه.

إن بلاد الكاريبي تمثل مجتمعاذا استقلال مشوش وقواعد إنشائية كقوانين وقواعد الصرف والنحو المكتوبة. ويبدو بريتون كأنه واحد من الكتاب الذين لديهم إحساس شديد بوجود ثقافة ذاتية وثنية.

ويرى كوبيه أن هناك تآلفاً كبيراً بينه وبين السنغاليين (وخاصة المرأة). ويؤكد أنه دائماً يلقى منهم استقبلاً حسناً بفكره التالي : « إننا ندعومهم بالسود وليس بكلمة (زنجي Negru) ، فهذه الكلمة أصبحت إهانة للأفريقي. أما بالنسبة للمرأة فالأمر مختلف فتعتبر كلمة (زنجية ، Negreu) كلمة عادية لا إهانة فيها » (٥٩). إن الانسجام الفرنسي - الأفريقي في المجتمع الأفريقي يبدو أنه يعتمد على الوضع الخاضع للمرأة الأفريقية التي لا تشارك في المطالب السياسية لأخيها، والتي قبلت أن يطلق عليها زنجية في المفردات الفرنسية. ويقول مينار : " إنه فضلاً عن كون المرأة أمة للرجل، فلديها المكانة التي تناسبها في العائلة : فهي تتمتع بكافة حقوقها كزوجة وأم " (٦٠).

ونعود للمرأة الأفريقية مرة أخرى فنجدها تقدم الصورة المطمئنة للنظام العائلي الطبيعي، الذي يحتفظ أيضاً للرجل الأسود بمكانة ثانوية مقارنة بأخيه الأبيض. ويعتقد مينار أنه إذا ظلت السلسلة الجنسية الهرمية كما هي ولم تمس، فهناك فرصة أمام كل علاقة سلسلية هرمية أن تظل أيضاً ، وهنا نتوقع مستقبلاً مطمئناً.

أسطورة القرد والأرنب في لغة ولوف

من أجل أن تتم عملية تحويل لغة الرجل الأفريقي ، من الضروري أن يتعرف على نفسه من خلال الكتابة والاسم الذي أطلقته عليه عائلة اللغات المكتوبة بموجب وضع مناسب من الاعتماد الشانوي. إن الأسطورة المتعلقة باللغات الأفريقية تعد إحدى الروابط "الأخوية" التي تقر تكييف الثقافة الأفريقية بالثقافة الفرنسية. وسوف تتضح هذه الرابطة من خلال نظام بطريكي شائع في أفريقيا وفرنسا. فالاتحاد انتهى على حساب ترجمة سوف تظل تقريبية، فهي تقريباً فرنسية وتقريباً أفريقية. إن عملية "التطبيع" المستخدمة تشبه عملية روجر الذي أنهى أبحاثه بترجمة حرفية للخرافة أو الأسطورة السنغالية، قبل محاولته إدراج التقليد الأفريقي داخل تقليد يوناني (إيسوب)، بمحاكاة ساخرة للاقنوتين، مستكملة ببيت سداسي التفاعيل مقفي، وثمانى المقاطع، ومنته بدرس أخلاقي (٦١) . وشخصيات الخرافة عبارة عن قرد يخترش بأفأفاره (مثل كاتب)، وأرنب (ليوك) تتعجب عيناه حركات الحديث (مثل قاري).

ويستمر القرد والأرنب ذوا العادات الشفهية في ممارسة عاداتهم مع التظاهر بالتخلي عن تلك العادات القديمة. فيبدي أحدهما جراحه القديمة حتى يستمر في حك جلده، بينما الآخر يأتي بحركات صامتة ويقلب عينيه يميناً ويساراً لعله يلاحظ أى حيوان مفترس قد يهجم عليه كالعادة .

فالقصة يمكن أن تصور في النهاية السمة السطحية لتحول العادات الشفهية إلى الكتابة ، وتعد بمثابة نتيجة ساخرة لهذا المشروع.

البارقليط وبابل

هناك تجارب عديدة للتحويل من طريق الترجمة قام بها الميشرن في الأوقيانوسية، وفي أمريكا مع الهنود، وفي كل الأراضي « الجديدة ». ففي نيوكاليدونيا، وجد موريس لينهارت (١٩٧٨ - ١٩٥٤) ، وهو قس بروتستانتي، وجد أنه حتى يضع مفرداته ذات اللغتين وقواعد صرف هوايلو، من الضروري إعادة بناء إثنولوجية أو علم أعراف بشرية خاص بنيوكاليدونيا.

ويصف فينست كرابانزانو في مقدمته لكتاب لينهارت دو كامو : "الإنسان والاسطورة في عالم البشر السوداء" (١٩٤٧) "Do kamo : Person and myth" (1947) in the malenesian world يصف القس البروتستانتي بأنه قريب من فكر ليفي بروهل (الذي تأثر به) ومارسيل موس ! ربما وجد لينهارت خطأ من الميشرن الانجليز لاقتقادهم " الإخاء " ، ورغب في إقامة الديانة العائلية^(٦٢). وسعى عن طريق علم المنهج إلى اكتشاف مصطلحات قومية لأفكار الديانة الغريبة بحثاً عن "المعاني الحية للكلمات"^(٦٣) . (Le sens Vivant des mots)

إن محاولة لينهارت إيجاد أساس مشترك بين المفهوم القومي للعالم والعهد الجديد، كان بمثابة عمل يسعى لتحقيق القبول المتبادل، ويعد أكثر تعقيداً من "التشكل الكوني" أو الاتحياز نحو مفهوم ثقافي واحد للكون. ويتناقش كرابا نزانو إمكانية تكوين مفهوم إجمالي للآخرين في هذا الصدد. وحتى معرفة خرافة ليوك والقرد ربما تثير سؤالاً آخر حول كيفية تحويل كلمات الإنجيل إلى كلمات يفهمها أهل البلد المقصود تعليمهم، وهو سؤال تدارسه لينهارت الذي وجد أن هذا يؤدي إلى إشباع العقل لا الروح^(٦٤) .

وينتهي موريس رايوند دي بروسارد (١٩٠٩) فصله "Hyphen"^(٦٥) . بالمشهد الساخر لجزيرة كاثوليكية تحتفل بتقديم « الكافا »، وهو شراب مسكر مصنوع من الفلفل الكاوه تعارفته وتناقلته الأجيال، تحت سمع وبصر القس بونسيه : إن عملية التحويل والترجمة تركا مجالاً للتفسير. فاللغويات التي لم تدرس سوى في القرن العشرين والتي تشير بصفة أساسية إلى اللغة اللاتينية وقواعد صرفها ، لم تكن قد تطورت بالقدر الذي تصبح فيه معاونة للمبشرين الذين واجهوا بهذا الوضع صعوبات لا تذلل.

وكانت الترجمة بلغة " الأسطورة " يعد فشلاً فتت الآمال الخاصة "بالكلمة " . وهكذا فإن عمل المبشر فتح الطريق أمام الاعمال العظيمة للغويات بوصفها ناشئة من الإثنولوجيا وليس من اليلولوجيا أوقفه اللغة التاريخي المقارن، ومن التناقضات القائمة بين الثقافات والتي لم تحل.

في هذا المجلد الثاني "Noumea le roman Caledonien" يرى بروسار أن هناك ٣٠ لغة تقريباً مختلفة لـ ٢٢ ألف من سكان جرانديير (٦٧). فكيف يمكن أن تجعل الروح القدس، البارقليط شياطين بابل أحياء ؟ فتحول كافة المستفرقين يكون هشاً نظراً لقوة المقاومة الحضارية أو الثقافية التي عادة لا يتوقعها الأوروبيون. فهل بعيد لينهاردت الروح للجسد، أو هل تجسيد الكلمة لم يتحقق وتلاشت في تاريخ مضطرب ؟.

الهوامش

- * تستخدم كصفة أو اسم ، "كاريبى" مرادف للكلمة اللاتينية. فقد استخدمنا كلمة "كاريبى" لأنها تشير بدقة أكثر لسكان الاتيل الذين كانوا هناك قبل وصول الأوروبيين إليها. (تعلق للمحرر).
- ١ - ذكر فيرناردو إينسا Fernando Ainsa نقطة مشابهة في مقال «اكتشاف أمريكا» ، "The invention of America" مجلة ديوچين ، رقم ١٤٥ ، ١٩٨٩ ، ص ١٠١ ، ١٠٥ ، وهامش "أ".
- ٢ - وينطبق هذا الوضع على كتاب من تأليف كوييه "Kob'és" بعنوان "Grammaire de la langue Volofe" وسانت جوزيف دى ناجا سوبيل Saint - Joseph de Ngasobil "Im primerie de la mission" ، ١٨٦٩ ، ١٨٧٢ ، Karl Edward Laman "Dictionnaire Kikongo - Français avec une étude phonétique décrivant les dialectes les plus importants de la langue dite kikongo" ، ١٩٣٦ ، بروكسل ، ويلفرد ، NJ ، مطبعة جريج ، م ١٩٦٤.
- ٣ - كوييه ، نفس الكتاب ، ص ١١.
- ٤ - كوييه ، نفس الكتاب ص ٨ ويتحدث عن الأخطاء الخطيرة "Graves defaults".
- ٥ - بارون روجر "Baron Roger" ، "Recherches Philosophiques sur la langue ouolofe suivie d'un Vocabulaire abrégé Français - ouolof". أصدرها المعهد القومى للحضارات الشرقية، الأرشيف الأفرىقى ، سلسلة رقم ٥ ، باريس ، المكتبة الشرقية لروندي دوير بير وأبنائه ، ١٨٢٩ ، ص ٤٨ .
- ٦ - روجر ، نفس الكتاب ، ص ٩.
- ٧ - روجر ، نفس الكتاب ، ص ٢٠.
- ٨ - كوييه ، المصدر نفسه ، ص ٩.
- ٩ - كوييه ، المصدر نفسه ص ٨.
- ١٠ - روجر المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .
- ١١ - سوفان "Manuel Bambara" Sauvart ، الجزائر ، ميهزون كارى "Imprimeries des Missions d'Afrique" ، ١٩٤٢.
- ١٢ - لمان ، المصدر نفسه ، المقدمة.
- ١٣ - لمان المصدر نفسه ، ص ١٠ من المقدمة.

- ١٤ - مينار "Menard grammaire Kirundi" الجزائر ، ميزون كاري "Imprimeries des Misrions d'afrique" ١٩٠٨ ، ص ٥ من المقدمة.
- ١٥ - بريتون "Petit Catéchisme.." ١٩٠٨ ، ص ٥ من المقدمة.
- ١٦ - بريتون ، نفس الكتاب ، ص ٨.
- ١٧ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ٤٧ - ٤٣.
- ١٨ - روجر ، نفس الكتاب ، ص ٥٦ .
- ١٩ - بريتون ، المصدر نفسه ، ص ٨.
- ٢٠ - بريتون ، المصدر نفس الكتاب.
- لا يوجد في مقدمات الاجزاد العديدة من الكتاب سوى بضعة صفحات مرقمة.
- ٢١ - لامان ، المصدر نفسه ، ص ١٠.
- ٢٢ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ١٢٦ - ١٢٧ .
- ٢٣ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ١٢٦ .
- ٢٤ - مينارد ، المصدر نفسه ، ص ٦ .
- ٢٥ - كوييه ، المصدر نفسه ، ص ٦.
- ٢٦ - كوييه ، نفس الكتاب ، صفحة غير مرقمة.
- ٢٧ - كوييه ، نفس الكتاب ، ص ٣٤٦.
- ٢٨ - إم جينيز "Dictionnaire Francais" وهو قاموس يعرض مفردات اللغة الت يتحدثونها أهل كاتانجوا ، نشرته وزارة المستعمرات البلجيكية بروكسل ، Cie , Spineux ، ١٩٩٠ .
- ٢٩ - بريتون ، نفس الكتاب ، ص ١١ .
- ٣٠ - سوفان ، الدر نفسه ، ص ٤٣.
- ٣١ - ريبشتين "Vocabulaire de la langue due : 1. ewe - francais, روما ، ١٩٢٣ .
- ٣٢ - سوفان ، المصدر نفسه ، ص ٥٣.
- ٣٣ - سوفان ، نفس الكتاب ، ص ٦١.
- ٣٤ - كوييه ، المصدر نفسه ، ص ٣٤٩ .
- ٣٥ - كوييه ، نفس الكتاب ، ص ٣٤٦ (حرفي المائلة) "My italics"
- ٣٦ - مينار ، المصدر نفسه ، ص ٦ .
- ٣٧ - مينار ، نفس الكتاب ، ص ٣٠ .
- ٣٨ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ١٤ .

٣٩ - كارل ادوارد لامان " النبرة الموسيقية أو التنغيم فى لغة الكونغو " "The musical accent or intonation in the kongo language" ستوكهلم، ١٩٧٢ . ويشير إلى ذلك فى معجمه "Dictionnaire Kikongo - Francais" بالمحرفين "إم ايه".

٤٠ - مينار ، المصدر نفسه ، ص ١٥ .

٤١ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ٣٠ .

٤٢ - بريتون ، المصدر نفسه ، ص ٢٦ .

٤٣ - بريتون ، نفس الكتاب .

٤٤ - بريتون ، نفس الكتاب .

٤٥ - كوييه ، المصدر نفسه ، ص ٣٥١ ، ٣٥٨ .

٤٦ - مينارد ، المصدر نفسه ، ص ١٢ .

٤٧ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

٤٨ - كوييه ، المصدر نفسه ، ص ٣٥٢ .

٤٩ - كوييه ، نفس الكتاب ، ص ٤ .

٥٠ - مينار ، نفس الكتاب ، ص ١١ (حروفى الثلاثة) "My Italics"

٥١ - مينار ، نفس الكتاب ، ص ١١ "My Italics"

٥٢ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ١١ .

٥٣ - روجر ، نفس الكتاب ، ص ١٢٦ .

٥٤ - روجر ، نفس الكتاب ص ١١ .

٥٥ - روجر ، نفس الكتاب ، ص ١٢٥ .

٥٦ - روجر ، نفس الكتاب ، ص ١٤٠ .

٥٧ - روجر ، نفس الكتاب ، ص ١١ .

٥٨ - بريتون ، المصدر نفسه ، ص ٧ .

٥٩ - كوييه ، المصدر نفسه ، ص ٣ .

٦٠ - مينار ، المصدر نفسه ، ص ٢٦ "My Italics"

٦١ - روجر ، المصدر نفسه ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

٦٢ - فينسنت كراپانزانو "المقدمة" لكتاب موريس لينهارت "دو كامو : الانسان والاسطورة فى عالم البشرة السوداء" ، "Do kamo " Person and myth in the melanesian world" ترجمة ،

باسا ميللر جولانتي ، شيكاغو ، مطبعة جامعة شيكاغو ، ١٩٧٩ ، ص ٩ ، عن جيمس كليفورد .

٦٣ - كراپانزانو ، نفس الكتاب ، ص ١١ اورد مقاله لينهارت الخاصة بترجمة العهد الجديد .

٦٤ - كراپانزانو ، نفس الكتاب ص ٢٥ من المقدمة .

٦٥ - كراپانزانو ، نفس الكتاب ص ٢٤ من المقدمة .

٦٦ - بروسار "Ocean des Francais" تاهيتى "Le chant polynesian" مجلد رقم ١

باريس ، ١٩٦٢ .

٦٧ - بروسار ، نفس الكتاب ، مجلد رقم ٢ ، ص ٢٥٣ .

الدولة .. والمعبد .. "و العبد المقدس"

Jackie Assayag.

"جاكى اساياج"

التحول الى المؤسسات .. والتاريخ المحلى فى الهند

" عقيدة الراهب .. وعقيدة الراقصة " كارل ماركس (١)

على الرغم من أن المعابد الهندية قد اعتبرت لفترة طويلة أنها مؤسسات خارج التاريخ .. إلا أنها أصبحت اليوم موضوعاً للدراسات العرقية التاريخية، التى تحاول البرهنة على استمرارها .. وتحولاتها الحديثة .

وقد أجريت أخيراً دراسة تأسست بوجه خاص على العلاقة بين الحكومة المركزية والسلطات المحلية .. وعلى إعادة بناء فترات العصور القديمة والحديثة والمعاصرة أى ذلك المصير الطويل من إعادة البناء المطرد طوال التاريخ (ابادورى Appadurai ١٩٨١، فولر Fuller ١٩٨٤، ورينيتش Reiniche ١٩٨٩) .. وتوضح تلك الدراسة أن المعابد سواء أكانت كبيرة أو صغيرة فإنها لم تكن أبداً مركزاً للصراعات الهامشية بين الجماعات الباحثة عن الهيمنة.

وكان على تلك المحاولة التى تأخذ فى الاعتبار وبأسلوب شمولى التحولات التى أثرت فى أحد معابد جنوبى الهند مكرس لديانة إقليمية محلية - وعلى وجه الخصوص فى القرنين الماضيين .. كان عليها مبدئياً .. أن تتوصل الى كيفية أن التاريخ المحلى

وبصورة رومانسية نسبياً - يمكن أن يؤدي الى تحليل إجتماعى معقد ، وكذلك المساعدة فى إلقاء الضوء على ماهية التغيرات العميقة والمميزة فبينما جمل «مسار الحياة» هذا فى معيته عدد صغير من المصائر المحددة .. وهو مسار يبدو غاية فى الاستثناء بحيث لا يمكن أن يكون متطابقاً مع غيره ، فهو يكشف وعلى وجه أفضل عما يفعل تحليل إحصائى - السلطة التى تحدد التقسيمات المحلية .. وبإختصار فإن تلك السيرة تمثل بوضوح كيف يكون رد فعل مجتمع غاية فى الإختلاف بالنسبة لأحداث التاريخ (٢).

يقع معبد / ساو ونداتى / على قمة تل يحمل اسم الإلهة/إيلاما عل مسافة نحو أربعين كيلومتراً من بيلجوم بولاية كارناتاكا جنوبى الهند ... ويجذب هذا المعبد عشرات الآلاف من الحجاج على مدار العام .. وخلال فترة اكتمال القمر على وجه الخصوص .. وهناك يمكننا أن نشاهد زحام من الأفراد والأسر والجماعات من طائفة معينة .. وهؤلاء القادمين جميعاً جاؤا للوقاء بنذورهم التى نذروها من أجل وضع حد لآلامهم وأحزانهم .. أو طلباً للشفاء ..

ولأن غضب تلك الالهة الشعبية غاية فى الشدة ، فإنه يعزى الى انتقامها الغاضب كل محن الوجود إذ بإمكانها أن تفسر أتباعها بالشىء وعلى الرغم من ذلك - ولحسن الحظ فإن معبد ساو نذاتى يحتوى أيضاً على كثير من النعم والخير والعفو .. وهكذا فهى هنا لا تقدم كثيراً من الشر بقدر ما تقدم الدواء (٣).

١ - إدارة المعبد

مثل كافة المؤسسات الدينية الهندية على أى مستوى من الأهمية سواء معابد أو أديرة أو أماكن الحج المقدسة ، فإن معبد ساونداتى يقع تحت نفوذ الادارة المركزية لولاية كارناتاكا .. وهى ادارة الديانة الهندوسية والأوقاف الخيرية (٤).

على الرغم من ذلك - وعلى المستوى المحلى - فإن ادارة هذا المعبد تبدو إدارة ثنائية .. إذ أنه بالإضافة الى الجناح التنفيذى وهو مكتب مكون من خدم مدنيين تعيينهم الحكومة الإقليمية ، فإن هناك إدارة للشئون الداخلية هى مجلس الأمناء وهو مشكل من قادة سياسيين ، ودينيين ، أودينيين فقط يمارسون السلطات التنفيذية. وعلى الرغم من أن هذا الوضع ليس قديماً من نوعه فى ساونداتى ، فإن ترتيبات الوقاية تلك والتى تضمنها الولاية تبدو وللعيان كسلطة ثنائية محلية تكشف عن احدى أكثر السمات تناقضاً فى الهند الحديثة . ونظرة فاحصة على تاريخ العلاقات بين الولاية الهندية (ومعبيها) سوف تساعد فى فهمنا للقضية المحددة التى نهتم بها .

الدولة (الحديثة) والمؤسسات الدينية

حتى عام ١٨٤٧ كانت الحكومة البريطانية فى الهند منبثقة عن شركة الهند الشرقية، ومع بدايات القرن التاسع عشر أبدت تلك الحكومة اهتماماً بالسيطرة على الشؤون الدينية الهامة .. وفى عام ١٨١٧ اصدرت الشركة قراراً اسندت بموجبه لنفسها كافة السلطات الخاصة بالإشراف على المؤسسات الدينية. وقد أوضح موداليار Mudaliar ذلك التاريخ المركب للتشابكات والانفصالات المتعاقبة - مع تضمين جوهرى متنامى - للسلطة الاستعمارية فى إدارة المعابد والأديرة (ماتا) حتى بداية القرن العشرين (١٩٧٤ - من ١ - ١٢٨).

وفىما بعد الاستقلال فى عام ١٩٤٧ سرعان ما تنهت السلطة السياسية فى الدولة إلى مصالحها فى الشؤون الدينية، واستعادت السيطرة على إدارة المعابد. وكما يوضح بريسلر Presler فى دراسة عن (التامبل نادو) فى عام ١٩٨٧ .. فإن الدولة حددت تدخلها فقط فى المؤسسات التى كانت تشكو من سوء الإدارة سواء فى إدارة الممتلكات أو غيرها (بند ٢٤٢) ، فأنها لا يمكن أن تترك مثل هذه المؤسسات الإقتصادية والرمزية الهامة خارج هيمنتها دون أسباب تستند إلى القانون ولكن الرغبة فى التحديث (من القمة) متزامناً مع عملية الترشيد البيروقراطى سرعان ما جعلت تلك الهيمنة أمراً محسوساً . والواقع ان التأثيرات المتمازجة بين عملية التحول إلى المركزية وعملية التحول إلى البيروقراطية للنموذج القانونى واحلال اللامحلية الإقليمية قد خففت من وطأة الترشيد الذى كان مجهولاً لفترة طويلة داخل المؤسسات الدينية.

وعلى سبيل التأمل فلو أن هذا التدخل بدأ غير حيوى فإن الصعوبات التى ظهرت بسبب تدخل الدولة كانت ستظل موجودة حتى اليوم . وعلى المستوى الدستورى فإن الطبيعة العلمانية للدولة تفترض أنها سوف تمتنع عن التدخل فى المشكلات الدينية، ولكن بإدعانها فى الوقت نفسه بأنها صاحبة السيادة فقد أصبحت الدولة هى السلطة الشرعية الوحيدة التى تعتمد عليها كل المؤسسات بما فى ذلك المؤسسات الدينية.

ولمواجهة الاحتياجات الادارية فقد تم تشكيل إدارات تكون مسئولة عن الإشراف على (المؤسسات الكنسية) أولاً بالنسبة لشبه القارة كلها ثم فى المرحلة الثانية على مستوى الولايات الإقليمية المختلفة. ويبدأ عن مسألة التحكيم المرحلى .. فإن مهام تلك الادارات كان يتضمن تحديد ثم تثبيت الحدود الدستورية لتدخل الدولة .. ولكن البحث عن حل الأزمة الشرعية التى مرت بها المعابد أدى إلى احتوائها للسلطة التنفيذية التى كانت السلطة التقليدية - سهلة القيادة - ترفض التخلي عنها .

ولقد أدى منطق التكامل الوطنى المتمتزع بالرغبة فى التوحيد السياسى للدولة التى تقوم بادارة مخططة للاقتصاد العام، الى التدخل أكثر فأكثر فى كل الأمور العامة . ومن هنا فقد كانت المؤسسات الدينية ذات التأثير هدفاً رئيسياً لأن العديد من القوميات أسست مبادئها وسلوكياتها على تلك المؤسسات .. ولقد أملت ذكريات العنف الخاصة بالمساواة المذهبية فى كل انحاء الهند .. أملت نفسها على ضمير المجتمع الهندى لفترة نصف قرن على الأقل .

ولم تكن الهندوسية هى الدين الوحيد المأخوذ فى الاعتبار .. وهو ما يشاهد حتى الآن من وجهة النظر المحيرة والابدية للقانون الاسلامى من خلال دستور يعلن مبدأ المساواة أمام القانون . ولكن فى بلاد يتم التعبير فيها عن الهوية الاجتماعية بطريقة عادية من خلال صفات عقائدية محددة، فإن الصراع بين الدولة والمؤسسات الدينية الآن أو فيما بعد سيكون أمراً محتملاً .. إذا لم يكن أكيداً .

كيف يتأتى لحكومة ديمقراطية علمانية أن تصبح (مشرفاً) على معابد وأديرة تحكمها منذ قرون طويلة تقاليد كهنوتية الى الحد الذى أصبحت فيه هى والتقاليد شيئاً واحداً ؟ .. إن السؤال يلمح أسباب ذلك التوتر الاجتماعى السياسى الذى يسود المعبد (المعاصر) للمؤسسات الدينية وتحت غطاء من الحياد والاعلانات الخاصة بحرية التعبير والتسامح وباختصار تحت اسم العلمانية، فإن حماية الدولة للمؤسسات الدينية قد خلفت فى الواقع استقلالاً قوياً ، وخاصة أن الديمقراطية البوتوية أصبحت أمراً مطلوباً .. كما شجعت الإصلاحات أيضاً .

فأى صيغ تستند عليها حكومة بالمصلحة العامة وترفض سياسة التدخل الدينى كمبدأ وفى الوقت نفسه تصبح متورطة فى المعابد والأديرة ؟ هذه هى المشكلة التى أبرزتها العلاقات المضطربة بين الدولة ، والدين ، والمجتمع .. على الأقل خلال الخمسين عاماً الماضية.

إنها عملية معقدة يسهم Weber (فيبر) فى تحديدها ، طالما أنه كان ولا يزال هناك ترشيد يقوم على تحويل مؤسسات الأوقاف الى أعمال تدير (المقدسات) .. وإلى هنا فإن المشكلة قائل بطريقة أو بأخرى الصراعات بين الكنيسة والدولة فى القرب .. حيث أن الكنيسة على هذا النحو غير موجودة فى الهند .

ومع ذلك فإنه يتبعين واحد أو أكثر من الموظفين المدنيين الذى يطلق عليهم (الموظفون التنفيذيون) فقد تحولت السيطرة البسيطة المنشودة إلى نفوذ مسيطر تحول بدوره ليصبح إشرافاً رسمياً، وفى محاولة للإصلاح المالى فقد وضعت الادارة نظاماً إدارياً

يتطلب توجهاً وظيفياً (احترافياً) على عكس ما اصطلح بتسمية ظلما (الهواية) التي كانت تمارسها السلطات التقليدية.

وهذا افتراء في نظر أولئك الذين سقطوا تدريجياً تحت وطأة هذا النظام .. ولكنه وكتحليل نهائى بعد منطقياً تماماً من وجهة نظر صانعى القرار حيث نجحت الدولة في إصلاح المؤسسة وتجنييد الموظفين .. والأسوأ من ذلك أنها عمدت إلى التدخل في تفاصيل الطقوس الدينية ولقد أثر مثل هذا الإصلاح الراديكالى على العلاقات بين الحكومة والمعابد وذلك عن طريق تعديل مفزى الروابط بين الدين والمجتمع (٥).

وبدلاً من المخاطرة بالتحريض على إحداث انشقاق بين تلك المؤسسات التي فاقت عزلتها الحد .. فهل لنا أن نقترح إجراء عملية تقريب فيما بينها فى شكل نموذجى ؟

ومن ذلك الحين وحتى حلول القرن التاسع عشر ، فإن معظم المعابد غير تلك التي تعد مزارات قد أحيطت بمحلياتها .. وفى كل حالة منها وجدت علاقة تبادلية معقدة بين طبقة الكهنة والملكية وجماعات الرهبان (اليهاكتا) والطبقات (ابادورى ١٩٧٨ ، شتامين Stein ١٩٧٨) . وهكذا فإن إقامة هذه المعابد فى أماكن ذات موقع جغرافى خاص جعلها بمثابة مستودعات للذكرى الجماعية ، ذات الأهمية التاريخية المختلفة والتي أضفت هويتها القوية على مجموعة كبيرة من الجماعات المختلفة .

وعلى أساس من تلك الذكرى التي شاركت فيها تلك الجماعات (الإجتماعية) فلقد كان لكل معبد تنظيمه المحدد ، وتديره سلطة محددة تقوم بتوزيع السلطة والثروة المحلية . إلى صدى معين أيضاً فقد كان بمقدور كل مؤسسة التحكم فى شئونها الخاصة وبالطريقة التي تريدها .. كما أنها وضعت الشعائر الدينية بأسلوب ذاتى نسبياً .. ومع هذا ففى بعض المراكز الكبرى كان هناك شعور بأن هناك تأثير ما من التوجه الاقليمي على التقاليد المحلية (٦) . وفى هذا الإطار التقليدى للعمل فإنه من الصعب تمييز ما هو عام وما هو خاص ، فضلاً عن تمييز ما هو دينى عما هو علمانى ، والسلطة عن الإدارة ، والسياسى عما هو غير سياسى .. وفى ظل هذا الوجود الاجتماعى المسيطر كان المعبد جزءاً متكاملاً مع المجتمع إلى الحد الذى كان يعمل معه كمركز (الإعادة) توزيع الموارد المادية والرمزية، وتحديد السلطة والثروة، وأوضاع الأشخاص فى ذلك المكان (ابادورى ويريكينريدج Breckenbridge ١٩٧٦) .

وفى ذلك الوقت السابق للهيمنة الاستعمارية .. كانت الحدود بين المعبد والمجتمع لا تزال مرنة ويمكن النفاذ منها .. ولكن الإدارة البريطانية فيما بعد حلت محل الهنود وعملت كما لو أن تلك المناطق غير المحدودة .. أراضى محددة وعلى أنها عوالم منعزلة عن

النشاطات الأخرى تماماً . ولقد عمد البيروقراطيون الانجليز والهنود الى مماثلة المعاهد بالمؤسسات بالمعنى الحديث .. وعلى تخيلها بأنها هياكل ذاتية .. وهى لم تكن كذلك بالقطع .. ونتيجة لذلك فشل الاصلاحيون فى فهم أطر العمل التى تشكلت بالتضامن .. وكذلك بالصراع ، والتى كانت المؤسسات الدينية جزءاً لا يتجزأ منها ..

وقد قطع وكلاء الإدارة الذين لم يكونوا مقتنعين أو غير راضين عن تلك الوظيفة القديمة لمنظمات كانوا يشجعون طبيعتها الموروثة .. قطعوا كل الصلات التى كانت تربطها بالأرض والشعب .. ولا شك أن الاصلاح الدستورى كان مستلهماً من الطابع الغربى ، وفى الوقت نفسه استدعى ذلك فى نفس الآن جلب مساويء النظام الهيكلى للأداء الاجتماعى والعلاقات (الاجتماعية الرمزية) بين المحلية والشمولية (رينيك ١٩٨٥) . ويتدبير ميثاق التدخل فى النسيج الاجتماعى ، فقد جعل صانعو القرار المحدثون من هذه المؤسسات منشآت مستقلة - وبالتحديد لو كانت دينية تماماً - لدرجة أنه كان يتعين عليها بعد ذلك أن تكون موحدة الشكل طبقاً للنموذج الشائع . وبمجرد أن أصبحت الدولة العلمانية والديمقراطية (مديراً) للمعهد الهندى ، فإنها أخذت على عاتقها إدارة مؤسسة (ارثية) ساعدت فى التحول . غير أن تنظيمها أصبح قائماً بدرجة كبيرة على نظام السلطة الهرمى الاجتماعى والذى تحدد فيه السلطة بناء على (الوضع) ، وذلك على العكس تماماً من المبادئ الاجتماعية - السياسية التى تحكم السياسات الحديثة.

وعلى الرغم من أننا فى كثير من الهياكل الاجتماعية الحالية نجد ان ديانة التكريس (بهاكتي) تسود فى الواقع ، وهى حركة تدفق عاطفية إلهية ، وهى من الناحية النظرية حركة - مساواة وفيها يكون السعى لتحقيق الخلاص - مبدئياً - مستقلاً عن الطائفة ، فإن تحليلاً عن المعهد (كما يؤكد رينيتشى) يقدم مثلاً غزواً للتكاملية والتوتر فى المجتمع الهندى بين التصور القرابى متضمناً العلاقات الهرمية ، والتمييز والتفوق للسلطة الدينية المرتبطة بالسلطة العصرية . إن مفهوم التقوى أو التكريس الشخصى كمحور للخلاص فى عالم متساو بالنسبة للجميع أهماً كان التوصيف المعطى له من قبل كل هندوس على مستواه الشخصى ، هو مفهوم يعود للعمل على أساس الزهد فى الدنيا (١٩٨٩ : ٣٣٧) . وفى الواقع فإنه من (هيئة المعهد أو شكله) وعلى نحو يجمع بين الرمزية والتناقض الظاهرى ، تتطور المفاهيم الخاصة بالقوة والسلطة وما هو عملى .. والخاصة بالمجتمع والدين .. وهى كلها مفاهيم متضاربة تاريخياً ، وبينها فجوة آخذة فى الاتساع باستمرار .. وهى فى يومنا هذا تبلغ حتى درجة التعارض والتناقض الكاملين.

الإدارة الثنائية

والآن فلنعد مرة أخرى الى ساونداتى .. فهناك .. كما فى كل مكان آخر فى الهند .. فإن الموظف المدنى من المستوى المتوسط (وهو الموظف التنفيذى) يمثل السلطة الادارية للحكومة فى ولاية كارناتاكا .. وهو الشخص الوحيد نظرياً الذى لديه سلطة تحديد كل القضايا المرتبطة بادارة المعبد بالمعنى الواسع لهذا المصطلح . ويتم تعيين بواسطة إدارة الشئون الدينية الموجودة فى مدينة بنجالور (العاصمة الإقليمية للولاية) ، وهكذا فهو يصبح الممثل العلمانى للبيروقراطية الحديثة وهنا فلا يمكن التراجع أمام أية مؤسسة محلية تكون موجودة سلفاً. وهو ليس لديه أية تأثير على رأى العام فى القطاع الذى يعين فيه . وبالإضافة إلى ذلك ، فلو لاحظنا أنه وحده - وباستقلال كامل - لديه السيطرة على تمويل المعبد ضمن دوره كممثل للدولة ، فسوف يمكننا أن ندرك بسهولة لماذا تواجه سلطانه بمقاومة من جانب (مجلس الأمناء) وهم الأعضاء المتطوعون محلياً .

وهذا المثال الأخير مكون من حوالى ١٥ عضواً وأميناً يطلق عليهم وكلاء دهارما (دهارما كارتا) ، وهو مصطلح سنسكريتى له دلالة دينية وهو فى الواقع مصطلح معمول به حتى الآن .. أما بالنسبة لمصطلح (مجلس الأمناء) فمن الواضح أنه اشتق من القانون الانجليزى. وهو يعطى دلالة قانونية لمصطلح (دهارما كارتا) الذى لا يتضمن محتوى قانوني. ومثل هذه المصطلحات الانجلوهندية تكشف بوضوح تداخل النظام القانونى الذى لا مثيل له .. والذى حدد تنظيم المعبد منذ بداية القرن التاسع عشر ، وكذلك عمليات تحويلاته التالية (رينيتشى ١٩٨٩ : ١٨٢) .

ومع وجود أغلبية من أعضائه المختارين من طائفة (النجابات) ذات السيطرة، فإن (مجلس أمناء الديفا ستانام) يستوعب كل امتيازاته. حيث أن كل القرارات الهامة المتعلقة بالمعبد سواء العادية أو غير العادية يتخذها المجلس. ولكنه يفعل ذلك باسم شخص واحد يمسك بكل السلطة .. وذلك أيضاً .. باسم القداسة .. أو الألهة .. وحيث أنها هى نفسها الإلهة (ايلاما) غير قادرة على الإشراف على مثل هذه العملية ، فإن الأمين يأخذ مكانها . إن الإرادة الشرعية لذلك الشخص الألهى .. تنصرف على أنها سلطة غير قابلة للتحدى .. وبذلك تستفيد من الهيبة التى لا يوجد عليها ولا حتى قدر قليل من الخلاف المحلى والحقيقة أن أعضاء المجلس قد تطوعوا من دوائر محلية تتمتع بالسلطة وهى دوائر لها ، أطر عمل إما عائلية أو علاقاتية تبرز بمستويات إلى مراكز صناعة القرار فى الإدارة الحكومية (٧) .

ولأن هناك العديد من مجالس القرى (الباناشايات) والتحادات تلك المجالس (باناشايات ساميتي)، ومجالس الأحياء (زيلاباريشاو)، وكان التنمية الريفية الأخرى (وهي منظمات دائماً ما تتسرب إليها الأحزاب السياسية)، فإنها هي التي تقوم بتحديد الأجور والإعانات (٨).

ومن الواضح أن (وضع) الموظف التنفيذي وضع حرج .. فاختياراته صعبة وقراراته تواجه بخلافات مستمرة .. وهو واقع بين دعاوى تنطلق من سلطة سياسية علمانية وهي السلطة التي يمثلها وتلزمه بأن يفرض على المعبد شكلاً إدارياً بيروقراطياً مأخوذة من نموذج إدارة المؤسسات التنافسية من جانب ، وبين جماعات الضغط المحلية التي يعيش بينها ، وهي جماعات يكون اهتمامها الوحيد هو الحفاظ على المميزات والحقوق المكتسبة من جانب آخر . وتزداد الضغوط بتكرارها .. سواء من هؤلاء الذين يتلقون جزءاً من دخولهم مباشرة عن طريق المعبد مثل الكهنة، أو جميع أفراد الجماعات الذين يأملون في تزويد أنفسهم - بشكل أو بآخر - بجزء من الهيئـة المرتبطة بالمعبد.

والموظف التنفيذي يدير خمسة من العاملين الذين تتركز مهمتهم الأساسية في ضبط الأمور المالية وتعويض الخدم والكهنة ومكافأتهم .. وهذه المجموعة الصغيرة من الموظفين مسئولة عن إدارة كافة أملاك المعبد وتوفير المواد الضرورية للصلوات والطقوس المتعددة.. وذلك بموافقة من مجلس الأمناء المسئول عن تنظيم كافة تفاصيل النشاطات اليومية والاحتفالات السنوية الكبرى في المعبد.

أما بنك النقابة الموضوع تحت سلطة الموظف التنفيذي والذي يتم إنشاؤه ضمن مباني المعبد، فهو مسئول عن تسجيل الهبات التي تمنحها للألـهة (سواء أكانت نقوداً، أو جواهر أو أشياء ثمينة) .. وهناك أربعة موظفين يتعين أن نلاحظ أنهم جميعاً من طائفة اللينجابات أهم المسئولين عن هذا العمل. كما يتم الاحتفاظ في البنك أيضاً بسجل للوثائق الخاصة بالقروض منخفضة الفائدة التي تقدم لمن يحتاج إليها من أتباع الألـهة .. أما الحماية التقليدية للألـهة ابلاما والتي كانت مجرد حماية سحرية في الماضي - فقد تم إعادة ترتيبها على مستوى مالي وبواسطة المؤسسات الحديثة . ومع ذلك فإن الأرقام - ولسوء الحظ - أصبحت متفاوتة نوعاً ما (روبية واحد = ٣٥ سنتيم)، والجدول التالي يعطي فكرة عن كمية الأموال التي قدمت بواسطة إدارة المعبد، كما يوضح الأهمية المفترضة للنشاطات الدينية في مجتمع ساونداتي .

صناديق الحجاج		الأموال البلدية		السنوات
مصروفات	عائدات	مصروفات	عائدات	
١٦٥٢٥٠٠٠	٢١٨٢٥٠٠٠	٢٥٦.٩١٠٠	٣٧١.٦٥٠٠	١٩٦٣ - ٦٢
٤٣٥١٣٩٠٠	٢٧٢٤.٢٠٠	٤٣٥١٥٤٠٠	٥٣.٣٠٠٠٠	٦٨ - ٦٧
٢٢٠٠٣١٠٠	٣٧٢٩٨٥٠٠	٤١٢٧١٩٠٠	٤٦٤٩٣٨٠٠	٧٢ - ٧١
٤٤٦٢٩١٠٠	٣٦٥٠٠٤٠٠	١١٣٦٣٥٥٠٠	٥٥٨٩٨٢٠٠	٧٧ - ٧٦
٤٩٠٧.٩٠٠	٤٤٦٦٧٥٠٠	٨١٢.٢٥٠٠	٧٩٣.٢٠٠٠	٧٨ - ٧٧

جدول رقم (١) عائدات ومصروفات معبد ساونداتى (١٩٨١)

ويملك مجلس الأمناء حرية كاملة فى تجنيد أعضاء جدد ... وتحديد حق أجورهم . ويمكن إذا ما دعت الضرورة - اتخاذ إجراءات نظامية ضد الخدم الذين يسيئون السلوك .. لأنه يبحث قبل أى شيء عن التنفيذ المناسب للطقوس بحيث تكون مطابقة للأعراف المطبقة . كما أن ظهور بعض أعضاء على الأقل فى الاحتفالات الهامة هو أمر ضرورى حيث يحظى هذا الظهور بالشرف .

وجميع الخدم الذين يتعين عليهم ضمان القدر المناسب لإدارة شئون المعبد اليومية - سواء أكانوا كهنة أو مساعديهم أو حراساً أو موسيقين أو عمال نظافة ينهى أن يكونوا أتباع المجلس . وعلى عكس الموظفين الإداريين الذى يعملون تحت إمرة الموظف التنفيذى ، فإن الموظفين المحليين يتم تجنيدهم على أساس أصول طائفية وعلى الحقوق الموروثة فى الخدمة ، أو على أساس الانتماء إلى الطائفة أو حتى على أساس الولاء الشخصى .

وبالإضافة إلى الوسطاء - وهم الكهنة - فإن احتفالات المعبد تتطلب رعاية ما .. وفى الماضى كان دور الرعاية بصفة عامة هو دور الملك .. كما يوضح دراسات شتين Stein (١٩٨٠) التى تغطى فترة العصور الوسطى - وكذلك دراسات ابادورى عن الفترة المعاصرة (١٩٨١) .

إن السيادة الإلهية على مملكة والتى منحها إياه طبقة الكهان من خدم المعبد ، قد استكملت بسيادة سياسية ، وأيضاً رمز شبيه بنفس المستوى وهو ما كفل للسلطة الملكية الخصب والرفاهية والأبدية ^(٩) . أما بالنسبة للنشاطات الدينية التى نظمت إجراءات على نحو غامض فى كتابات ساينا - أجاما ^(١٠) ، فقد تم التفكير فيها للحفاظ على النظام

الاجتماعى - الكونى (دهارما) .. وينبغى ألا يفهم ذلك على أن إطالة الحياة ، أو النية الطبية، أو الإلتصار على أعداء النفس فقط ، بل أيضاً إزدهار القرى ، والمدن ، والعالم . وفى الحقيقة فإن هذا العالم يتم التعبير عنه بواسطة الالهة باللجوء إليها .. ويرمز إليه بواسطة الملكية ويشخص الملك على المستوى المحلى بشكل مؤقت .. وأيضاً على المستوى الشامل بلا شك .

وفى الوقت الحاضر .. كما يشير شانكارى Shankari (١٩٨٤ - ١٧٣) فإن مجلس الأمناء بكل سلطته وموروثاته يمارس تلك المسئوليات التقليدية والعمل بدلاً من الملك .. والمجلس يقوم باكمال هذا الدور بافتراض مكانه السيادةى .. كما أنه يفترض فى كل أعضائه تأدية كل تلك المهام التقليدية فى المعبد . كما أنه يفترض فى مجلس الأمناء أن يأخذ على عاتقه وأن يضمن الحماية الاجتماعية - الكونية للعالم وللدراهما بالمعنى الواسع ، وكذلك النظام والانظام والازدهار والعزة والسعادة ويعتمد عليه فى ذلك .

وتعيين أعضاء مجلس الأمناء (كعملاء للدهارما) - (دهارما كارتا) كما رأينا يضمن الحياة الكونية على المستوى الدنيوى .. وهم يفعلون ذلك بطريقة .. فهم من ناحية يعملون على ازدهار المعبد وثروته .. وهو ما يعنى تشجيع وتصريف الثروة المتدفقة باستمرار ، والتي تجعل من مهمته أكثر إمكاناً من يوم لآخر ، ومن ناحية أخرى متابعة أداء الخدمات المعتادة والتأكد من أنها تجري حسب القواعد التقليدية .. ونتيجة لذلك وخلال الصراعات العديدة التى تواجه إدارة مجلس الأمناء والموظف التنفيذى، فإن الأخير يستدعى دائماً حقوقه فى السيطرة التى تعد أمراً عفى عليه الزمن - كوسيلة للبحث عن تبرير فى مرجع من أزمة قديمة (١١١) .

وعلى العكس من أبادورى الذى يرى فى الدولة الحديثة إحلال للملك (١٩٧٨) ، فإن مثال معبد ساونداتى حيث السلطة منقسمة بين ما يمكن أن نطلق عليه (القطاع الإدارى ويمثله الموظف المدنى ، وبين القطاع الشرعى هو مجلس الأمناء اسمياً ، يتعين أن مجلس الأمناء هو الذى أصبح يقوم بذلك الدور الملكى ولم تعد رعاية الدولة بنفس ما كانت تقبله من حماية للمعبد .. وعلى الأقل بالمعنى الدنى للمصطلح .. وبأسلوب مباشر فإن الدولة لم تعد هى (التضحية - باحامانا) ، أى تلك التى تقدم (عروضها) فى هذا العالم . إن عملية الاتحاد المقدس التى تجسدت فى عملية التتويج الطقسية لم تعد صالحة الآن بالنظر الى سلطة الدولة. (هيسترممان Heesterman ١٩٥٧ - ٢٢٦ : وإذا ما كان يميناً أن تكون هناك مناظرة ، فإن الدور الحديث للدولة فى مسألة الحماية يمكن أن يقارن بالسيطرة التى تمارسها السيادة الأجنبية والتي عرفت الهند العديد منها على طول

تاريخها .. وهى سيادة تفتقر الى أى شرعية طائفية على المستوى المحلى .. وعلى أية حال ، فهنا هو سبيل مجلس الأمناء وأغلبية خدم المعبد وهم يعدون هذه الحماية المتصودة. وبالتالي ، فإن الإطار الإجرائى الذى عرضه أبادهواى عن فترة العصور الوسطى (١٩٧٨ - ٥٣) ، قد أصبح غير ذى جدوى.

إن العلاقة المزدوجة بين الكهنة والزعماء الطائفيين من ناحية، وسيطرة الطائفة والملك من ناحية أخرى (والتي أخذت شكل التحالف) ، والتي وجدت من خلال تمييز المصالح المتبادلة التي يأخذها كل جانب من الآخر هذه العلاقة قد تلاشت . لقد استمر ميشاق ساونداتى حياً وعلى الرغم من أن ذلك كان نوعاً من الالتزام والإندماج فإن الوضع فى الحقيقة كان أشبه بالاستقطاب ولقد تعددت الصراعات فى إطار عمل النضال الذى أصبح أكثر سيطرة ومن ناحية أخرى فإن العلاقات بين مجلس الأمناء والكهنة قد دمرت بسبب التضارب .. فالإدارة القسرية المعتادة للمجلس والتي لا تدعو فى الحقيقة إلى إثارة عداة معين بين طبقة الكهنة، إلا أنها كانت تمهيمهم من بعض المهام غير المقبولة فى مسألة الإدارة .. وكانت تلك الإدارة ترغب دائماً فى رفع الإتياع إلى مستوى الموظفين البسطاء حتى لو كان الأمر يتطلب أن يفتح المعبد لكل الهندوس بغض النظر عن أصولهم الطبقية. ولقد حاول الكهنة، بادراك منهم لوضعهم الثانوى فى الصراع السلطوى الحالى، وبقدر إمكاناتهم تعديل سلوكهم لتتواءم مع رغبات مجلس الأمناء .. وبطبيعة الحال لم يتطلب ذلك تدخل جاد فى الجزء الخاص بصيانة المعبد وتنظيم الصلوات المقدسة .. وخاصة أنه لم يستدع إعطاء مزيد من الانتباه للدافع الإصلاحى الذى فرضته الشرعية الدستورية. ولقد قوبل هذا الترتيب الحكيم بتوتر ازداد بنفس سرعة التحديث وأحياناً ما وصل إلى أوضاع غاية فى التناقض (١٢) .

موظفو المعبد

الأشكال المتنوعة للموظفين

إن الاشخاص المعيّنين بالخدمات المهنية والدينية فى المعبد سواء أكانوا مؤقتين أو دائمين ، يطلق عليهم لقب (سيفاكارى) - أولئك الذين يخدمون - ومع ذلك فإن وضع الخدم قد يكون مختلفاً تماماً من شخص لآخر .. فكل منهم يقوم بأداء مهمته انطلاقاً من حقوق وراثية محددة. والملاحظة الطويلة توضح أنه على الرغم من أن التقاليد مؤسسة على نسب يحدد الوظائف والتزام الفرد بالخدمة.. فإن كلاً منهم يؤدى مهمته بأسلوب يعتمد على درجة الاهتمام الذى يعطيه له (سواء أكان ذلك بالاجتهاد أو بشكل عرضى) .. وكذلك على درجة تكريس الفرد أو على قدر التقوى أو الولاء.

وفى عام ١٩٨٦ تضمنت القائمة الرسمية للخدم السيفاكارى فى معبد ايلاما ما يلى:

الوظيفة	الطبقة	العدد
الكهنة (بوجارى)	لينجايات - بنفالى	١٢٧
حملة البيارق (مودراجاتى)	كساتيريا	١
أمام المحفة	كوروبا	١
	تالافار	١
حملة المحفة	سوناجار	٨
حملة المظلة	كوروبا	١
	بوفى	١
حملة المشاعل (ديفاجات)	سوناجار	٢
حملة المراوح (شاورى)	سوناجار	٢
حامل الشعلة الكبرى	سوناجار	١
حملة المشاعل (مانجالاتاتى)	سوناجار	٤
الراقصون (ديفاداس)	سوناجار	٢
فى عام ١٩٦٦		
موسيقين :		
دق	سوناجار	١
كلارشيث	هاجانتري	٦
كيمبالس	هوجار	١
تزويد المواد من أجل بوجا	سوناجار	١٠

الجدول رقم (٢) : الخدم فى معبد ساونداتى (١٩٨٦)

إن هذه القائمة التي تضم ١٧٠ شخصاً والتي كرست بشكل أو بآخر لعبادة ايلاما المقدسة، تبرز بوضوح تام السيطرة (الديموجرافية) لطائفتي اللينجايات وبناناجيجا داخل المعبد .. ويلاحظ أن مجموعة السوناجارا في الموضع الثاني - كما هو الحال مع العديد من الطوائف الأخرى - هم مرموسون لهم وهو ما يؤكد ما أوضحه البحث. إن الوضع والسلطة هما أمران متزامنان في ساونداتى .. وعلى الرغم من ذلك فقد يكون من الممكن الدفاع عن الفرضية العكسية .. فالسيطرة على موظفي المعبد تعبر عن السيطرة المحلية لوضع طائفة الباناجيجا. وبشكل أكثر تحديداً لطائفة اللينجايات من الأقليم (١٥).

ويتعين أيضاً أن توضع الامتيازات الموروثة في مسألة أداء الخدمات في منظورها التاريخي .. سواء على المستوى المحلي أو العالمي وعلى الأقل بالقدر الذي حققه مع كل هذا الكم النادر من الوثائق المكتوبة وذلك النقل الشفهي أساساً وليس من الملائم إنكار التاريخ بوضوح وذلك بتمجيد الحاضر (١٦). ولقد أصبح من العسير تماماً إجراء بحث بياني تاريخي منذ أن وضع الكهنة (الباناجيجا) : (بوجارى أى أولئك الذين يقدمون القرايين بوجا)، حظراً غير رسمي ولكنه فعال على الاستشارات الخاصة بسجلات المعبد. وبسبب قلقهم الشديد فقد ركز انتباههم على الامتيازات التي راحت حكومة الولاية تأخذها منهم تدريجياً (١٧).

فلا يزال الباناجيجا يشعرون بالالتباس والغموض بشأن تاريخ (معبدهم) .. وهو بالنسبة لهم بلا تاريخ .. وطالما نتحدث بشكل محدد عن الأفراد المسؤولين عن الخدمة، فقد اكتشفنا أنهم يذهبون وبشكل تلقائي الى الاحتفاظ بأسرار أية تفاصيل وهو ما من شأنه إثارة التقليل حول مسألة الصراعات أو التغيرات .

وعلى الرغم من ذلك فقد تم الكشف عن بعض مفاتيح اللغز . ومن غير المدهش أن عدد الخدم وأصولهم العرقية وطبيعة موافعهم وأجورهم كانت تختلف من شخص لآخر (١٨) .

وسوف نحاول تصوير ما سبق من خلال ثلاثة أمثلة - وعلى الرغم من أنها - ميكروسكوبية - إلا أنها لا تزال غاية في التميز.

عندما كسب ديفراج أورس (ووديار) المنحدر من سلالة المهرجات الشهيرة في ميسور ، الانتخابات التي أجريت عام 1971 وأصبح رئيس وزراء كارناتاكا ، أصدرت حكومة الولاية قانوناً عام (١٩٧٤) يطلب من كل المعابد الهندوسية (التي تعتبر هي مالكتها)

(انظر هامش رقم ١٨) ، ألا تُعين سوى خدم من الهندوس فقط.

فماذا كانت عواقب ذلك في ساونداتى ؟ حذفت أسرة مسلمة من قائمة الخدم (سفاكارى) . ولم يعد فى إمكان تلك الأسرة أن تعمل فى مذهب الاله باراسورام ابن الاله ايلاما .. ولم يعد لديها الحق فى حمل المحفة المقدسة . أو الإعتناء بالمشاعل خلال احتفالات نافاراتى .. أو كل ما كانت هذه الأسرة تؤديه بمقابل منذ القرن السابع عشر على الأقل.

وفى السابق كان (المنبوذين) من طائفة ما ديا مسئولون عن نظافة الأتنية المحيطة بالمعبد .. وقد حرموا مؤخرأ من تلك المهمة .. وأعطيت الى موظفين يعينهم مجلس الأمناء الذى تعينه الحكومة الاقليمية بدورها . وهؤلاء الموظفون يتم تعيينهم أساساً من مجموعة الموسيقيين المنتمين إلى طائفة باجانترى .. وقد أضيفت مهمة النظافة إلى مهمة الخدمة الموسيقية التى يقومون بها خلال الاحتفالات ، فضلاً عن أنهم يقومون بحراسة منطقة المعبد فى الاوقات العادية . ولقد أصبحت تلك المهام كلها الآن متضمنة فى خدمتهم أو على نحو أوضح فى عملهم ، وينالون عنها مرتب نقدى شهرياً . وهكذا فإن عملية الترشيد الإدارى لموظفى المعبد أدت الى إحداث تخفيض فى عدد العاملين .. وإلى استبعاد بعض مزايا الطائفية .. وفى النهاية وبشكل سريع الى تحويل الخدمات التقليدية إلى وظائف علمانية.

ولم يؤد ذلك الى حرمان (المنبوذين) من الأموال فقط ، بل أنه استبعدهم أيضاً من المشاركة فى نشاطات المعبد . وعلى وجه اليقين فإن الدور الذى لعبوه فى الماضى كان دوراً موسوماً ، ولكن أهميتهم الرمزية جعلت من الممكن أن يتكاملوا كأتباع فى المجتمع . ونحت ضغط الحملات التى يبادر بها الاصلاحيون التقدميون والتى نتج عنها الحظر الحكومى لعام ١٨٨١ عمليات الالغاء التى أعقبتها ، فإن الخدمة الطقسية للراقص العبد (داسى) المقدس ، (ديثا) قد اختفت اليوم (١٩).

أو فى الواقع لم تعد تلك الخدمة موجودة فى ساونداتى وليس هناك أية آثار مكتوبة عن (الريفاداسى) موجودة فى المعبد أو قوائم الخدم خلال العقدين الماضيين . ومع ذلك فإن اختفاء تلك الخدمة لم يكن أمراً فورياً . فتحت اسم امرأة تدعى لاسماسانيتا - وبدون أية إشارة لمهنتها أو مرجع للطائفة - فإن هذه الوظيفة استمرت موجودة فى سجل المعبد (ويما ستهانام) حتى عام ١٩٢٧ .

وهناك مذكرة مكتوبة بخط اليد بتاريخ ٢٤ إبريل ١٩١٩، موجهة الى سلطات المعبد وقد تم اكتشافها بالصدفة تعطى برهاناً على ذلك أيضاً . وتطالب المذكرة بدفع أجر يقدر بعشر روبيات نظير خدمة قدمتها راقصة للالهة - ويمكن العثور على إشارة واضحة بشأن (العبد المقدس) للمرة الأخيرة فى سجل مؤرخ فى عام ١٩٦٦ (انظر الجدول رقم ٢).

الذكور يحملون المشعل المقدس

إن الوظيفة التقليدية الدينية لحمل المشعل المقدس (مانجالاراتى - سيفاكاري) كان يؤديها على نحو أكبر عنصر نسائي من المعبد المقدسين^(٧٠) . إن هذه الوظيفة التي تكمن فى حمل المشعل المقدس خلال الصلوات المختلفة لا تزال موجودة ولكن يقوم بها خدم من الذكور.

واليوم أصبح كل (البانجالاراتى سيفاكاري) من الذكور يتم تجنيدهم من عائلتين محدودتين يطلق عليهما اسم (مانجالاراتى فوما) أو طريق المشعل المقدس، وذلك من بين ثمانى عائلات (فوما) من الخدم (سيفاكاري) تضمهم طائفة السوناجار، والتي يتم فيها اختيار أكبر عدد من الخدم الطمحين لأوامر الباناجيجا. وهذه العائلات تسكن فى قرية أوجارجول على بعد عدة كيلو مترات من ساونداتى ، وهم يقيمون حول معبد ايلاما لبيع الزعفران والصبغة الحمراء. وهما سلعتان هامتان لأداء الطقوس الالهية.

إن الخدم من السوناجار هم لينجايات مثلهم فى ذلك مثل الباناجيجا، ولكنهم فى وضع أقل منهم بشكل ملحوظ .. ومهنتهم التقليدية هى صنع الطلاء من أجل طلاء جدران المنازل البيضاء .. ولا يزال يطلق عليهم لفظ (امبيجارا) أى أولئك الذين يعملون مع المياه .. وذلك فى إشارة لأسلوب استخلاص التترات من الأحجار المغصورة فى المياه المالحة .

وسواء فى قرية أوجارجول حيث يعيشون أو فى ساونداتى حيث يعمل العديد منهم بأعمال صغيرة مرتبطة بنشاطات الحج، فإن السوناجار يعملون بطريقة مفضلة لدى الباناجيجا .. حيث يؤدون لهم الخدمات الطقسية فى المعبد ، كما يعملون فى الأعمال الزراعية الأراضى الخاصة (بأسيادهم) حيث أن الكثير منهم مدينون لهؤلاء.

وعلى العكس من هذا البرهان .. فإن وجهة النظر الرسمية المقبولة بشكل عام تؤكد أنه منذ البداية (٢) فإن الرجال كانوا يؤدون مهمة الخدمة بالنسبة للمشعل المقدس . وعلى الرغم من ذلك ويقدّر ما تذهب الكتابات المنقوشة على الجدران والمعلومات التاريخية، فإن هذه المهمة كانت محفوظة للنساء^(٧١) . ويؤكد ذلك أيضاً سيدة عجوز (ديفاداسى) من

طائفة السوناجار .. وتقوم الآن ببيع السجائر فى ساونداتى .. وأكدت لى أنها فى الواقع قامت بأداء هذا الدور منذ أكثر من ثلاثين عاماً مضت .

ولكنها رفضت الحديث رغم ذلك عن هذا العمل .. ولم يكن صمتها هو العامل الوحيد الذى اعترض هذا البحث .. وعلى الأقل فإن شهادتها تؤكد صدق الحقيقة التى تقول أن معبد ساونداتى - كما هو متوقع - كان يساير القاعد العامة.

وحتى فى الآونة الأخيرة إذن .. فإن وظيفة المالحجالاراتى كانت تشغلها النساء .. وقد اتصل أحد أو ربما عدة (ديناداس) بالمعبد. ولا شك أن هناك عددا من المعتمدين قالوا لى أنهم عملوا فى نوعى الديشاداس. أولاً عندما كانت الرانجا بهوجا (وهى كلمة مركبة يمكن ترجمتها على أنها السعادة) تقدم من خلال فنون المسرح (رانجا) ، (وهى مكونة من راقصات مهمتها الرقص أو الغناء، وتعمل وفق الأسطورة المقدسة) كتسليّة للكهنة . وثانياً من خلال (السعادة) و بهوجا أو رفاهية الأعضاء (أنجا)، وهم أشخاص محددون دورهم هو تنظيف (السيلا) الخاص بالآلهة وإعدادها (للبيعة) (بوجا) ..

وفى كلتا الحالتين فإن هؤلاء العبيد المقدسين كانوا مرتبطين بالمعبد. ومن الواضح أنه لم يكن بإمكانهم مفادرتة لى سبب أياً كان (٧٧) ، وخاصة حيث أن مبادرتهم تأخذ شكل زواج طقسى مع جاماداجنى وهو قرين ايلاما ..

ولقد استولى الرجال على وظيفة المالحجالاراتى فى السبعينات من القرن الحالى تقريباً .. ويمكن تفسير هذه البدعة بالتقاء عدة عوام نتجت عن التطور العام للمجتمع .

أولاً التحول العقلى .. لأن الكثيرين أصبحوا اليوم أكثر حساسية للمجالات الأخلاقية التى تنهم الكهنة بالفساد والفسق فى الأماكن المقدسة، حيث النساء وحتى الداعرات لا يزلن مرتبطات بأقدس المقدسات الهندوسية. ومعاصرنا أصبحوا يخشون أكثر المقاطعات الناتجة عن عدم إدراك المحظورات الحكومية عن أى غضب الهى ينشأ عن انتهاك التقاليد.

ولقد كانت الديناميكيات الداخلية للجماعات (الاجتماعية) (٧٣) عنصراً آخر .. فلأنهم كانوا أوعية للشرعية الدينية وللرغبة فى الحفاظ على القانون ، فقد لحق الباناجيجا بالحركة المتزامنة للتحديث وتطبيق السنسكريتية للأجزاء العليا (اللينجيات)، وهكذا قادم ذلك للبحث عن التعديلات المرتبطة بالوضع الاجتماعى الجديد.. (٧٤) بحيث تطلب الأمر منهم أن يفعلوا ذلك بغض النظر عن قبوله برغبتهم. كما أثبتت المقابلات والمناقشات. هل لم يكن ذلك شرطاً ضرورياً من أجل بقاء الجماعة .. وأدى إلى تكوين مصالحها ومنحها الانتصار فى عالم اجتماعى أصبح عالمًا تنافسياً ؟ وتكيفاً مع عمليات التحول فقد كان من الضروري الانحياز مع التوجه العام لبلد متمسك بالتحديث .. حتى بينما كان التنظيم الفيدرالى للأمة يشجع التنافسية بين الاقاليم.

وانطلاقاً من تلك النقطة .. وعلى مستواها (الميكروسكوبى)، فإن عملية تغيير الجنس فى وظيفة (ديفاداسى) قد وضعت انعكاساً على كل من التوجه الأيدولوجى والمؤسسى تجاه التحديث وظلاله الأخلاقية والذى أحاط بالمجتمع، وبالتالي بكل المؤسسات بما فى ذلك المؤسسات الدينية. إن السيطرة المتدرجة على كل نواحي المجتمع بواسطة الإدارة البيروقراطية التى انطلقت من السلطات السياسية وحدها والتى لا تزال حتى الآن المصدر الوحيد للشرعية، قد أسفرت عن ظهور ذلك التنظيم للمعابد الكبرى ومراكز الحج الهامة.

وجنباً إلى جنب مع تلك التوجهات الرئيسية، فإن الظروف الملحمية التى أدت بشكل ما إلى عملية التحول (إلى الذكورة) بالنسبة لوضع الديفاداسى فى معبد ساونداتى، هى أقرب وأفضل اختبار. وهناك فنحن نكتشف قصة تتناقض بطبيعتها الرومانسية مع دلالتها الاجتماعية. وسوف نرى أن العكس تماماً هو الصحيح.

وعلى الرغم من تراكم الأدلة فإن البوجارى استمروا فى إنكار أى تغيير . ومع استمرار بحثى فقد توصلت إلى فهم أنهم ربطوا أنفسهم بالصمت الذى فرضته عليهم مصالح الجماعة .. غير أنهم يطيعون بشكل خاص الأمر الذى أعطاه الشخص الذى كان الزعيم والقائد فى الأحداث التى أدت إلى إبعاد النساء عن خدمة المعبد. وإذا لم يكن باستطاعتى معرفة المزيد بأكثر مما تم وصفه .. فبأنى أعزى ذلك إلى كاهن كان بمثابة درع بالنسبة لى .. وهو شيفانا جودا وهو كما يقال - المناهض الكامل للإصلاح - الذى يمارس فن اللهو المهذب، ولم يكن الأمر هو أنه كان من المستحيل الاتصال به ، ولكنه كان الفهم السريع الذى كانت تعود به أسئلتى عن قصة المرأة التى هى زوجته اليوم^(٢٥). وكأمر واقع وعن طريق الفحص المستمر، فقد كان باستطاعتى تتبع أن مالاما كانت هى آخر (ديفاداسى) فى معبد ساونداتى قبل زواجها منه. إن الشائعات عن صلتها وارتدادها عن الخدمة المقدسة أثارت رغبة غامرة فى الكشف عن تفاصيل قصة حياة تلك المرأة ولابد من التأكيد على أن رد فعل شيفانا جودا الصامت أوصل المشروع إلى العدم.

إن ظهور مالاما الدائم جنباً إلى جنب إلى جوار زوجها .. وهو أمر يمثل حقيقة استثنائية بين طائفة البوجارى كان ملتهباً بالفضول. لكن مالاما لم تنطق بكلمة. كانت راضية بتركيز اهتمامها الشاحبة الجميلة على ثروة شيفانا جودا التى كانت سعادته تكمن فى إثارة الضحك بين الأشخاص الكثيرين الذين جاؤا ليستمعوا إليه وهو يجلس القرفصاء، يطنه المملوء بطبقات اللحم التى تعبر تقريباً عن شعار الجماعة (إستا - لينجا)،^(٢٦) ودون أى قلق متزايد لهذا الفعل فإنه يقضى طوال اليوم متأملاً ذلك الفيض اللامتناهى من الهجاء .. وبينما ينتظر أولئك الرهبان الذين جاؤوا بحثاً عن خدماته ، فإنه

يقوم بتوزيع قواعد الخدمة على أطفاله كلما أمكنه ذلك .

وفوق ذلك كله فهو يتمتع بمفترات الهدوء التى يجتمع فيها حوله صحبة من جيرانه المقربين .. أو أولئك الفضوليين البسطاء .. الذين جاؤا للاستفادة من روحه المرحية الاسطورية، التى تتأكد من خلال صوته المفرد، ووجهه الذى يعلوه البهالة وشعره الأبيض الطويل. وبطبيعة الحال فقد كنت هدفاً لمزاحه .. لأن ما يعرفه أو ربما ما تخيله عن الحياة فى الخارج حول افتتاحه بالغرب تحولت الى نكات على حسابى.

وكان موضوعه المفضل فى السخرية يتقاطع فقط بسبب الأسئلة المثيرة أو الانفجار بالضحك من قبل مشاهديه وهى أسئلة تتعلق بمشكلات الأزواج .. وكانت حكايته لا بد أن تدور حتماً حول النساء والجنس والزواج والعلاقات الجنسية غير الشرعية. ولم يمنعه هذا من أن يعرب عن استنكاره لتحريم الطلاق فى الهند - وذلك على الرغم من أنه من المستحيل أن تقرر مدى جديته فى ذلك - فهو يعلن ويغمزات مناسبة من عينه أنه يحسد تلك الميزة التى تتمتع بها مثلة الغرب التى هى أنا.

ولقد توقفت أسئلتى بسبب ملاحظاته المزاحية .. وكان على بحشى أن يتوقف فقط .. لقد كان هذا الرجل منتشياً بروحه المرحية دون أن يكشف قط عن نفسه .. وخلفه كانت مالا .. مستعرة فى الابتسام ...

والى الحد الذى رفض معه أبطال الرواية المعنية مباشرة بالأمر الكلام. فقد تم إعادة بناء القصة من أدلة جزئية ولكنه من شواهد متجمعة.

إن السيدة التى أصبحت آخر ديقاداسى فى معبد ساونداتى كانت من أصل طائفة كاستريا .. وعلى الرغم من ذلك فهى تدعى اليوم مالا .. وكان اسمها السابق ياماناها وهو ما يتضح من مصورة منسوخة عن قائمة رسمية تضم ٤١ خادماً بعيداً عن الكهنة الذين قدموا الخدمة فى عام ١٩٧٠ للكهنة . ولقد سمح لنا بفحص القائمة عن طريق أحد السكان وهو (مسلم) كان قد تراكم غضبه من الهوجارى .. وتؤكد هذه القائمة على أن اسم ياماناها هو اسم أمها .. وهى تسمية استثنائية تحتوى على مضمون أبوى .. وهو ما يوضح أنها لم تكن فى الواقع تنتمى إلى عائلة من الديقاداسى حيث التقاليد مستمدة من الأم.

لقد تزوجت إلى رجل من طائفة كاستريا تحت اسم بوديهارجودا وقد بيعت بواسطته لسبب غير معروف إلى ياداها الذى أصبحت زوجته فيما بعد. ولقد كان ياداها الذى ينتمى إلى طائفة السوناجار، يشغل وظيفة ماناجالاراتى من خلال الخلافة الوراثية . ومن ثم جعل من زوجته ديقاداسى لمعيد ايلاما وبعد عدة سنوات - كانت مالا خلالها (المخطئة

المكرسة) فى المعبد والمتاحة لرغبات الكهنة - وقع أحدهم فى حيلها . وأخذها شيفاناجودا - وهو الشخص الذى نتحدث عنه - منذ ذلك الحين فى البداية كصحفية له .. ثم قرر الزواج منها .. ولم يسعد هذا الزواج زوجته الأولى .. ووقعت فى نزاعات معه أدت بها إلى أبعاد قضائية حيث تقدمت بطلب لمحكمة العدل فى بيلجوم تطالب فيه بتحريم الزواج الثانى - ولكن بعد دراسة القضية أعلنت المحكمة أن الزواج قانونى وتم تسجيله فى الادارة المدنية .. ولم يكن شيفاناجودا فى حاجة للتبرأ من زوجته الأولى حيث أنها لم تكن موجودة أبداً (١). وأصبحت مالاماً هى القرين الشرعى لشيفاناجودا .. ومن خلال الزواج غيرت طبيعتها مرة أخرى.

وعلى الرغم من ذلك فقد أبرزت هذه الهوية الاجتماعية الجديدة مشكلة أخرى. فبالنظر إلى التسلسل الهرمى للطبقات والخدمات الدينية لم يكن باستطاعة مالاماً أن تكون زوجة لباناجيجا بوجارى، وأن تستمر فى الوقت نفسه فى أداء واجباتها كمسجلا رتى سيشاكارى .. وهو واجب كان يحتفظ به تقليدياً إلى طبقة أقل من السوناجار. ولسبب مفهوم وهو سبب لا يعتمد فقط على منطق التطهر الهندى .. فقد رفض ستيثاناجودا أن يسمح لزوجته بأداء دور الديفاداسى .. وقد اجتمع مجلس من الباناجيجا من أجل هذه القضية بالتحديد وقرروا الموافقة على قراره.

ولتجنب أية مشكلات أخرى ، فقد قرر هذا الاجتماع أنه منذ الآن فصاعداً يشغل وظيفة المانجبالاراتى رجال فقط. والأكثر من ذلك أنه أعلن أن الطفلين (الذكور) اللذين أنجبهما شيفاناجودا من إيلاماً يمكنهما أن يعملوا بشكل رسمى كخدم فى المعبد، ولكن بشرط ألا يخترقا (السيلا) الداخلية لسبب وصمة العار التى لحقت بهما منذ ولادتهما .. ولا يزال هذا التحريم معمولاً به حتى اليوم من قبل الابن الأكبر الذى بلغ السابعة عشرة من عمره كما لاحظت وبطريقة مباشرة (٢٧).

وهكذا فعلى الرغم من الصمت أو الإنكار .. فإن وضع المانجبالاراتى كان بالفعل تشغله النساء .. وهذا السر المفتوح يؤكد أحد وجوه الصلوات المقدسة التى تبدو كدلالة على الإفلات غير المفروض. فعلى الرغم من أن الشباب غير المتزوج من الذكور هم الذين يؤدون هذه الصلوات للألهة إلا أنهم عندما يؤدون هذه الصلوات فهم دائماً ما يغطون رؤوسهم بوشاح طويل مما يعطيهم طيف أنثوى .. وهذا الذى يأتى عن طريق العطايا التى تقدم للألهة من قبل المصلين وتعتبر جزءاً من ثروتها .. وبالتالى .. وعلى الرغم من الإنكار الواضح من الكهنة المعاصرين، فإن الشعائر لاتزال تحمل آثار الحقيقة التاريخية التى يؤكدتها البحث (٢٨) .

التاريخ الكبير .. والتاريخ الصغير ..

والى جانب الدراسة العامة للتغيرات العميقة التى جرت بينما كانت الهند تحتجاز مرحلة التحديث .. مما استوجب أن يكون فى أثر ذلك تحولاً فى تنظيم المعايير بتغييرها من مؤسسات (أبوية) إلى إدارة بيروقراطية .. فإنه ينبغي أن يكون مفهوماً أن هناك مساحة لإجراء بحث اجتماعى أنثروبولوجى متواضع كانت محوطه رغبة فى الكشف عن التفاصيل الإلهامية بأقل مجال من الملاحظ بالطبع.

ومن وراء الأسطورة التى تحافظ عليها وعناية فائقة الطبقة المهيمنة من (رواسب المعبد) - والفضل يرجع إلى حدث رمزى أكثر من أى شيء آخر - فإن التحليل التشخيصى الذى جرى بطريقة التحرى البوليسى - قد كشف آثاراً لتاريخ هذا الحدث^(٢٩). ولا يهم ما إذا كانت هذه الطريقة مطابقة للقواعد أو غير مطابقة لها .. فإن تقلبات السيرة الذاتية "لمعبد المقدس" لابد أن تترجم فى ضوء مضمون يجعلها ممكنة .. وبالتالي عادية ..

وبإمعان التفكير فى تلك الانقلاب - أى أسماء مالاما ، وشيمثانا جودا - فإنها تعد أشكالاً استثنائية فى أصل الأزقة التى تعد مؤسساتية واجتماعية والتى تشق المجتمع . فإننا يمكن أن نعيد بناء الاستراتيجية التى استخدمت فى لعبة القوى المحلية والتى جعلت من التوازن الجديد أمراً ممكناً . ولأن المطابقة الاجتماعية الهندية لاتزال مطلوبة الآن .. فإن الصراع من أجل الحفاظ على الوضع الراهن فى المعبد بهيكله المهيمن ليس مجرد عملية فردية، ولكن يتم التعبير عنها من خلال شبكة علاقات دائمة الحركة كرد فعل لقاعدة اجتماعية، وإلى هيككل أسرى فرعى مبنى على الطائفة . ولكن عواملها تؤكد حريتهم خلال الحساب النهائى للأرياح والخسائر داخل إطار عمل من الاختبارات التى يجب أن توضع حدودها بدقة لأنها أصبحت محسومة^(٣٠).

وحتى خلال التمثيل بالشروط المحلية للتحول الراديكالى والقاء الضوء على التغيير الشامل فى التوجه والاتسجام مع استمرارية التغيرات المفاجئة .. فإن هذا التاريخ (الكبير) والعرضى يؤكد على آلية إعادة تكوين المجتمع. وهو يكشف على هذا النحو الترشيح المناسب لعناصره خالقاً وضعاً تاريخياً مجهولاً.

الهوامش

- (١) انظر مقال كارل ماركس "الحكم البريطاني في الهند" صحيفة /نيويورك ويلي تريبون / ٢٥ يونيو ١٨٥٣. وقد نشرت فيما بعد ضمن مجموعة تحت اسم . مقالات عن الهند" بمسؤول بالمنتج هاوس " بومباي ١٩٣٤ - ص ٢١ - ٢٩ "العقيدة الهندوكسية، عقيدة تجمع بين الإغراق في الحسية وتعذيب النفس عن طريق الزهد والتشكك، عقيدة الناسك وكذا الراقصة. ترجمة : سكوت والكرو.
- (٢) مقال مختصر وحاسم اليفي Levi يشرح "استخدام السيرة الذاتية" (١٩٨٨) ، مسجوق بمقدمة توضيحية لريفل Revel الذي يبرز العلاقات بين التاريخ الإيطالي المحلي والتقاليد (١٩٨٩) ، ولقد ترجم العمل الأخير لهذا المؤلف بالفرنسية، ويصف فيه أسرة من المطهرين في بيلموننت في القرن الثامن عشر يوضح فيه الطبيعة المشجعة على التقليل من مجال الدراسات التاريخية. وقد استخدم جينزبورج Ginzburg من قبل حالة متطرفة لمينوتشير Menochio لتحليل الثقافة الشعبية في العنق (١٩٨٨) .
- (٣) حول الالهة ايلاما انظر برادفور Brador (١٩٨٣) واساياج Assayag (١٩٨٨ - ١٩٨٩) - ١٩٨٩ ب) وسيتم نشر الأخير قريباً ضمن مجموعة دراسات مكسة للكلمة تحت اسم "La colere de la Desse decopite "
- (٤) على الرغم من قانون بومباي العام ، فعلى عام ١٩٤٣ كان المعهد يتمتع بسلطة ادارة واسعة حيث كان يدار بواسطة لجنة مشتركة مكونة من « كبار السن » ويشكل خاص من طائفة البانا جيجا Banaji-ga. ومن عام ١٩٥٠ حتى عام ١٩٦٤ فقد أصبح تحت سيطرة لجنة الائتمان والمؤسسة الخيرية في بيلجوم (تسجيل رقم ٥٨٦٤). ولكن لجنة الائتمان التي انشئت عام ١٩٤٣ اخذت تدبير الأسور حتى ٢٤ أكتوبر ١٩٧٥ قبل أن يحل محلها قانون ادارة سيرى رينوكاد ديناستاهاتام (قرار عام ١٩٧٤) وهو الذي يعمل به في المعهد حتى الآن .
- (٥) بالإضافة الى الدراسات العامة مثل دراسة باكر Baker (١٩٥٧) فإن الدراسات الوثنية التاريخية تشير أيضاً الى اتساع وعمق التغيرات التي جلبتها سياسة التدخل في البداية على نحو بطيء ثم أسرع بعد ذلك - في الهنية الاجتماعية في بداية الفترة الاستعمارية. وحول مملكة رامناد (انظر مقال بريكنبريدج Breckenbridge (١٩٧٧) وعن بودوكوتاي - أيضاً من تاميل نادو - الدراسة الحاسمة لديركى Dirks (١٩٨٧) .

(٦) حول دراسة رموز الحج في الهند انظر بهار دواج Bhardwag (١٩٧٣) وأيضاً الدراسة النقدية لمورينيه Morinis بشأن محاولات التصنيف الطبقي (١٩٨٤) ، وكذلك التجربة الشيرة حول المذهب والتعميد في مختلف أشكال الحجاج. (١٩٨٨) .

(٧) استخدام ثيمالياه وعزيز Thimmaiah & Aziz بيانات إحصائية (١٩٨٣) لبيان ذلك بالنسبة للقرى .. واستخدمها مانور Manor بالنسبة للوظائف في الحكومة الفيدرالية (١٩٧٧ - ١٩٧٨) .

(٨) في أثناء عوتي الى ساونداتى ، عام ١٩٨٨ ، دهشت عندما علمت بأن مجلس الأمناء قام بتميين احد خدم المعبد الرسميين وكانت كل مميزاته - حسب الشائعات - هو أنه ابن عم أحد كبار المسئولين في الشؤون الزراعية بمدينة بيلجوم.

(٩) إن إتحاد الهيئة الدينية والسلطة الدينية هو اتحاد قانوني للدرجة أنه بناء على ما ذكره جالى Galey يمكن أن يحدد نموذج الملكية الهندية، والمحاولات التي ترمى إلى إحلال الدورية يمكن أن تختصر الى الاعتراف بالدور المسيطر عليه الذى تلعبه الاتحادات ، والحركات ، وعمليات التكيف وتقوية النموذج ؛ والذي يعد ظاهرة سياسية ذات تبريرات طقسية وعقائدية ، أو ضرورات طقسية لها نتائج سياسية (١٩٨٩) .

(١٠) لأنه كما أوضح فولر Fuller بالنظر الى ميناكس، فإن المعبد الهندوسى الأرثوذكسى عند مادوارى Maduari (١٩٨٢ - ١٩٦٤) يكون سلوك الكهنة هو سلوك (كتابى). وفى معظم الاحيان فهم لا يعرفون حروف النصوص التقليدية

(١١) يعقزم الهندوس بتكرار أن دينهم هو دين أبدي وأن قيمهم التقليدية لا تزال ثابتة .. ولذلك فهم تقاليد سامية .. وهى وجهة نظر مشيرة للإرتباك ولكنها كانت مقبولة لفترة طويلة وتبناها المجتمع الأكاديمى الهندى من منطلق تصورى مكن أن نطلق عليه (الاستشراق) (اندين "Inden" ١٩٨٦) وذلك تحت إلهام من (ادوارد) سميد "Said" (١٩٨٠ على وجه خاص) ، ومع ذلك وعلى الرغم من دراسة التقاليد المكتوبة بتصرف يختلف نسبياً عن التاريخ، إلا أنها تقدم أداة للتحليل لا يمكن استبدالها ، إنها لا تزال تعرض عملية (تشفيه) المادة للحظر (إذا ما كان يمكن تقديم العذر للشفاهية الجديدة) ، وبالتالي فإن هذه الحقيقة البديهية لابد أن يتم تكرارها ؛ وهو أنه لا شئ يمكن أن يحل محل الملاحظة المباشرة للممارسات الدينية (كأمر واقع) للمساهمة فى دراسة أنثروبولوجية للهند بحثاً عن إعادة الكشف عن هذا المزيج المضطرب للهويات من جديد كشكل من سمات (الهندية) : (هندوسية - إسلامية - سيخية - .. إلخ) وهو ما ي تعارض مع فكرة التحديث .

(١٢) وهى حكاية بسيطة ؛ فقد كان بإمكانى التقاط بعض الصور داخل المنيح والفضل فى ذلك الى الكهنة الذين كانوا مسئولين عنه ، على الرغم من أن ذلك ممنوعاً من قبل مجلس الأمناء ، أو على وجه الدقة - على الرغم من الطبيعة المعوقة لرد الفعل وهو(انتظار الموافقة الرسمية) .

(١٣) وكما أكدت زيارتي العديدة الى معبد ساونداتى خلال عدة سنوات، فإن عدد الهوجارى Pujari، مختلف .. ويشكل أكثر تحديداً فإن من بين ١٢٧ أسرة من الباناجيجا التي تتناول مهمة الهوجارى ، بأسلوب التتالي، فهناك نحو خمسين خادماً فقط يعملون بصورة رسمية فى المعبد. ومن الواضح أن عددهم يقل عاماً بعد آخر، ولأنه تحت ضغوط حكومية فإن الخدمات الدينية أصبحت أقل ربحاً.

(١٤) الفارق بين مصطلحي (الوضع - Status) و(السلطة Power) الذى بينه ديمون Dumon، فى نظام الطبقات (١٩٦٦) لا ينطبق على هذا المقال الهندى.

(١٥) هناك كتابات وفيرة اليوم تختص بمختلف طبقات اللينجايات Lingayat ، وعشيرة الفيرا سايفا Virasaiva .. انظر على سبيل المثال ماكورماك Macormack، (١٩٦٣)، پارافاناما Parva-thamma، (١٩٧٢)، اشواران Ishwaran (٧٧، ١٩٨٣). وأساياج (١٩٨٣).

(١٦) فى عمل أخير لمارى دوجلاس Mary Douglas أشارت إلى أن "علماء الانثروبولوجيا يتجهون إلى تحويل القضية .. فهم يذهبون إلى حد ألا يسألوا أنفسهم لماذا ينسى الانسان بل لماذا يتذكر وهم يجعلون من الذكرى موضوعاً لا اهتمامهم". (١٩٨٩ : ٦٣) ولكن النسيان هو جزء من التقاليد . وهو نظام متكامل بشكل جزأ من التنظيم الاجتماعى كما تعرف منذ هالبروش Halbwachs.

(١٧) خاصة منذ تنصيب إدارة سرى، رينو كاديننا ستاهانام Sri, Renuka Devathanam عام ١٩٧٥ ، فإن حرية واحتمالات الحداد من قبل الكهنة قد تقلصت بشكل ملحوظ.

(١٨) هذا الأمر حقيقى دون شك بالنسبة للعديد من المعابد . وهكذا كما هو الحال فى كارناتاكا الالهة اتاناهاالى (شقيقة لشامونديسفارى)

- والتي قام بدراستها كل من جوسوامى "Goswamy" وموراب "Morab" كل كهنة من اللينجايات بدلاً من كهنتها من البراهمة (١٩٧٥ : ١٨). ويذكر هذين المؤلفين أن العكس قد حدث فى عام ١٨١٩ فى المعبد الكبير لشامونديسفارى - وبناء على قرار من كريشنا ووديار الثالث - مهراجا ملكة ميسور - الذى لقبه البريطانيون بعد سقوط سلطان تيبو ،فإن الكهنة من اللينجايات قد تخلوا عن امكانتهم لطائفة سمارتا من البراهمة حتى يمكنهم أداء الطقوس طبقاً لقاعدة اللاتزاوج.

(انظر هامش ١١). وفى نفس هذا الاتجاه فقد ردد جوشوامى وموراب حكاية نادرة (١٩٧٥ : ١٩) تقول "أنه فى احد الأيام قام كاهن لينجاياتى فى معبد شامونديسفارى بإهانة البراهمة فى قرية الاتاهاالى الذين كانوا قد جاوا لزيارة المعبد، وقرر هؤلاء الباهمة الانتقام بشكل عنلى. فأحضروا سراً سباجتر نصف مدخنة إلى (قدس الأقداس ثم أشاعوا أن اللينجايات هوجارى اعتاد ان يدخن داخل المذبح. وعندما وصل الأمر الى الحاكم ثم تأكيد الاتهام رسمياً باكتشاف أعقاب السباجتر، ونتيجة لذلك فقد تم نقل خدمات المعبد الى البراهمة منذ ذلك الوقت .

(١٩) يشرح مقالان لسيرنفاسان "Srinivasan" تاريخ الحملات العسكرية المتعاقبة التي أدت الى قمع طائفة الديقاداسى فى ولاية تاميل نادو (١٩٨٣ ، ١٩٨٥).

(٢٠) على الرغم أنه مؤسس على لقاءات مع تسع (راقصات) اعتزلن جميعاً الآن من معبد پورى .. فإن افضل بحث أنثروبولوجى اجتماعى عن الديقاداسى هو بحث مارجلين Marglin (١٩٨٥). ويمكننا أن نشير الى أنه فى محاولة لإحياء هذا التقليد بعد فترة اندثار طويلة، قام مديرو هذا المعبد فى عام ١٩٧٥ بتجنيد (ديقاداسى) من الشباب بمباركة من ولاية أوريسا جريدة إنديا توداى. ١٥ ابريل (١٩٩٠). (٢١) تناقش مقالة كيرسينبوم Kersenboom كافة النصوص التقليدية المتعلقة بالديقاداسى. (١٩٨٤).

(٢٢) يمكن أن نشير ببساطة وبدون القدرة على أى تقدم آخر هنا إلى أن من الضرورى فى الواقع التمييز بين التركيبات المتعددة لتكريس الكهنة للألهة (چوجاما، باساء، مودالى إلخ ..) وعلى الرغم من إختلافاتها فبممكن أن تختصر جميعها إلى شكل من أشكال التزاوج الإلهى الذى يحول تلك النساء (الأرضيات) إلى زوجات للأله جاماداجني وخادمات لزوجة إيلاما. وهناك أيضاً تكريس للرجال وفي هذه الحالة يطلق عليهم چوجايا (برادفورد Bradford ١٩٨٣).

(٢٣) حول فكرة البناء بالنسبة للمكرسين فى معبد ايلاما .. انظر بونيكار و راو . Punekar and Rao (١٩٧٦) وشانكار Shankar (١٩٩٠)، فى عام ١٩٨٤ قامت الحكومة الإقليميه بإحياء قانون تحريم التكريس وذلك بهدف منع استخدام النساء تحت غطاء (أو جواز مرور) باسم التكريس الدينى . وهو قانون لبيع وشراء المناصب الكهنوتية يعمل به فى الوقت الحالى فيما بين شمال كارناتاكا والمراكز الحضرية الكبرى.

(٢٤) انظر جى. اساياج "تحديث الطائفة وتهنيد الديمقراطية .. قضية اللينجايات" .. الملفات الأوربية فى علم الاجتماع .. (١٩٨٦) ص ٢٧ من المقدمة (٣١٩ - ٣٥٢). و " الديمقراطية والهند .. والتقاليد والتحديث " ملفات العلوم الاجتماعية الدينية ١٩٨٩ ، ١٩٧٧ (٩٩ - ١٢٤) ومحاول المؤلف فى هذين المقالين تحليل عملية تطبيق التحديث فى طائفة اللينجايات وبشكل عام إظهار التناقضات التى تولدت للمواجهة بين المجتمع والطائفة والنظام الديمقراطى.

(٢٥) باستخدام توليفة بورديو Bourieu، فهى هنا لا تتجه إلى إحياء ذلك التعارض المضحك بين الفرد والمجتمع " (١٩٨٧ : ٤٣) أو إلى الموضوع " لوهم بهوجرافى " (١٩٨٦) ولكن لإنشاء " سطح اجتماعى " من "مسار الحياة" وهو السطح الذى يعمل عليه الأفراد.

(٢٦) يمكن تمييز عشيرة الفيراسايشا بالشعار الذى يرتديه أعضاؤها وهو عبارة عن رمز قضى صغير لتضبيب الرجل (ايستان لينجا) يتسلمونه عندما يتم تكريسهم (اساياج ١٩٨٣ - الجزء الثانى - الفصل الثالث). وطبقاً لتعاليم هذه العشيرة فإن (الفيراسايشية) ترفض عبادة الصور بقدر الامكان، بينما تؤكد

على أن الكائن الأعلى ينبغي أن يعبد من خلال (الايستا لينجا) لكل فرد وهي التي يتسلمها خلال فترة تكريسه (ديكسا) (نانديماث Nandimath ، ١٩٤٢ ، ص ١١) . وعلى الرغم من ذلك ويقدر ما أمكنتي الملاحظة في أثناء زيارتي للعديد من أديرة اللينجايات (مانا) (اساياج ١٩٨٣ : ٢٠٢ والصفحات التالية) ، فإن هذه المؤسسات لديها معابد في وسطها لا يمكن تفريقها عن المعابد الهندوسية المعتادة سواء من ناحية التنظيم أو الاحتفالات أو الشعائر ، وعلى الرغم من محدودية عيث جوسوامي وموراب (١٩٧٥) عن موظف المعبد ، إلا أنه يوضح أن اللينجايات هوجاري جاودا ، والتامادي ، وأدى - باناجيجا ، قد جمعوا بأسلوب وراثي كافة الخدمات الدينية في مذابح الشيفاييت بما في ذلك تلك الخدمات الهامة حيث أن الجودا على سبيل المثال قد طوروا احتكاكهم في معبد ماهادا سوار في ضاحية ميسور .

(٢٧) جوجاما هو اسم أقلبي وحديث للديقاداسي في ولاية كارناتاكا . ويمكن العثور على وصف الدور الطقسي والوضع الاجتماعي لهؤلاء السيدات عند (باتيل Patil ١٩٧٧) ، (وجومورثي Gumurthy ١٩٨٢) ، (وأساياج ٨٨ - ١٩٨٩ أ ، ١٩٨٩ ب) وشانكار ١٩٩٠ . وقد تم تكريس ابنة مالاما على أنها "المرأة ذات الفأل الحسن" (جوجاما) .. وطبقاً لثلاثة غير مؤكدة فهي تعمل كمحظية في (جوا) .

(٢٨) يرفض الكهنة التقاط الصور بصورة مطلقة (انظر ملاحظة رقم ١٢) . وهناك صور أبيض وأسود التقطت منذ حوالي ثلاثين عاماً مضت ولا شك أنها التقطت في أثناء أحد احتفالات المعبد .. وتوضح أن السيماكارى تمانجاراتي - أى ديقاداسي ذلك الوقت كانت في الحقيقة امرأة .

(٢٩) انظر مجموعة مقالات جينزبورج Ginzburg (١٩٨٨) .

(٣٠) الواقع أن علم دراسة الإنسان (الأنثروبولوجيا) الانجلوسكسونية قد أولت اهتماماً أكبر من كل الدراسات الوثنية (الاثولوجيا) الفرنسية ببناء القواعد الاجتماعية وتفاعلاتها ، رغم أنه ينبغي استنكار وجه المخطوطة النسبي للاتجاه التفسيري - وبخاصة في علم رابينو Rabinow ١٩٧٧ - الذي ينسب إلى العمل التفسيري (السيرة الذاتية) وحدها المعنى لمعاور الحياة .. غير أن السياق الذي كتبت به تلك (المعاور) المحدد إمكانات التفسير الذي هو بالتالي لا حدود له .

BIBLIOGRAPHY

- APPADURAI, A., "Kings, Sects and Temples in South India, 1350-1700 A.D.", in S. Burton, ed., *South Indian Temples. An Analytical Reconsideration*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1978.
- *Worship and Conflict under Colonial Rule. A South Indian Case*, New York, Cambridge University Press, 1981.
- APPADURAI, A. and BRECKENBRIDGE, C.A., "The South Indian Temple: Authority, Honour and Redistribution", *Contributions to Indian Sociology*, 1976, 10, 187-211.
- ASSAYAG, J. *Religion et société chez les Lingāyat-Viraśaiva de l'Inde du Sud*, Paris X Nanterre, unpublished thesis, 1983.
- "Modernisation de la caste et indianisation de la démocratie: le cas des Lingāyat". *Archives européennes de sociologie*, 1986, XXVII, 2, 319-352.
- "The Basket, Hair, the Goddess and the World. An Essay on South Indian Symbolism", *Diogenes* 1988, 142, 113-144.
- "Sacrifice et Violence. Les genres de la possession dans le Karnataka", *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 1989a, 13, 131-158.
- "Women-goddess, women-distress. Yellamma goddess's devotees in South India (Karnataka)", *Man in India*, 1989b, 69, 4, 359-373.
- "Tocqueville chez Kipling. De la démocratie en Inde—Tradition et Modernité", *Archives des sciences sociales des religions*, 1989c, 67, 1, 99-124.
- BAKER, C.J., "Temples and Political Development", in Baker, C.J. and Washbrook, D.A., eds., *South India: Political Institutions and Political Change 1880-1940*, Delhi, Macmillan, 1975, 69-97.
- BHARDWAJ, S.M., *Hindu Places of Pilgrimage in India (A Study in Cultural Geography)*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1973.
- BOURDIEU, P. "L'Illusion biographique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, 62-72.
- *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987.
- BRADFORD, N.J., "Transgenderism and the Cult of Yellamma: Heat, Sex and Sickness in South India Ritual", *Journal of Anthropological Research*, 1983, 39, 3, 307-322.
- BRECKENBRIDGE, C.A., "From Protector to Litigant—Changing Relations Between Hindu Temples and the Rajah of Ramnad", *Indian Economic and Social History Review*, 1977, 14, 1, 75-106.
- DIRKS, N.B., *The Hollow Crown. Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- DOUGLAS M., *Ainsi pensent les Institutions*, Paris, Éditions Usher, 1989 (1st English edition, 1986).
- DUMONT, L., *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.
- FULLER, C.J., "The Attempted Reform of South Indian Temple Hinduism", in Davis, J., ed., *Religious Organization and Religious Experience*, London, Academic Press, 1982, 153-167.
- *Servants of the Goddess. The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- GALEY, J.C., "Reconsidering Kinship in India: An Ethnological Perspective", in J.C. Galey, ed., *Kinship and the Kings. History and Anthropology*, vol. 4,

- Cambridge, Harwood Academic Publisher, 1989, 123-187.
- GINZBURG, C., *Le Fromage et les Vers: l'univers d'un meunier du XVII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1988 (1st Italian edition, 1985).
- *Mythes. Emblèmes. Traces. Morphologie et Histoire*, Paris, Flammarion, 1989, (1st Italian edition, 1986).
- GOLD, A.G., *Fruitful Journeys. The Way of Rajasthani Pilgrims*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1988.
- GOSWAMY, B.B. and MORAB, S.G., *Chamundeswari Temple in Mysore* (Anthropological Survey of India), Calcutta, Shri Dharendra Nath Bera, Teacher Book Stall, 1975.
- GURUMURTHY, K.G., *Indian Peasantry*, Delhi, B.R. Publishing Corporation, 1982.
- HEESTERMAN, J.C., *The Ancient Royal Consecration*, The Hague, Mouton, 1957.
- INDEN, "Orientalist Construction of India", *Modern Asian Studies*, 1986, 20, 3, 101-146.
- ISHWARAN, K.A., *A Populistic Community and Modernization in India*, Delhi, Vikas Publishing House, 1977.
- *Religion and Society Among the Lingāyats of South India*, Leyden-New Delhi, Brill & Vikas Publishing House, 1983.
- KERSENBOOM, K., *Nityasumangali: Toward the Semiosis of the Deva-Dāst Tradition of South India*, Utrecht, Ph. D., Rijksuniversiteit, 1984.
- LEVI, G., "Les usages de la biographie", *Annales*, E.S.C. (Nov./Dec.) 1989, 1325-1336.
- *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1990.
- MACCORMACK, W., "Lingayat as a Sect", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1963, 93, 1, 59-71.
- MANOR, J., "Structural Changes in Karnataka Politics", *Economic and Political Weekly*, 29 Oct. 1977, 1865-1869.
- *Political Change in an Indian State. Mysore 1917-1955*, New Delhi, South Asia Books, 1978.
- MARGIN, F.A., *Wives of the God-King. The Ritual of the Devadasis of Puri*, Delhi, Oxford University Press, 1985.
- MORINIS, *Pilgrimage in the Hindu Tradition. A Case Study of West Bengal*, Delhi, Oxford University Press, 1984.
- MUDALIAR, C.Y., *The Secular State and Religious Institutions in India. A Study of the Administration of Hindu Public Religious Trusts in Madras*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1974.
- NANDIMATH, S.C., *A Handbook of Virasaivism*, Dharwar, The Literary Committee L.E. Association, 1942.
- PARVATHAMMA, M.C., *Sociological Essays on Veerasaivism*, Bombay, Popular Prakashan, 1972.
- PATIL, B.A., "The Jogati", *Man in India*, 1977, 57, 1, 23-43.
- POUCHEPADASS, J., "Politique, religion et société en Inde. Une approche ethno-historique", *L'Homme*, 1990, 114, XXX (2), 121-129.
- PRESLER, F.A., *Religion under Bureaucracy. Policy and Administration for Hindu Temples in South India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- PUNEKAR, S.D., and RAO, K., *A Study of Prostitution in Bombay Karnataka*, Bombay, Lalwani Publishing House, 1967.
- RABINOW, P., *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1977.

- REINICHE, M.L., "Le Temple dans la localité. Quatre exemples au Tamilnadu", *Purusārtha*, 8, L'espace du Temple, 1985, 75-117.
- *La configuration sociologique du Temple hindou. Tirunavannamalai, un lieu saint śivaïte du sud de l'Inde*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1989.
- REVEL, J., "L'histoire au ras du sol", Preface to Levi, G., *Le Pouvoir au village*, Paris, Gallimard, 1990, I-XXXIII.
- SAID, E., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1980.
- SHANKAR, J., *Devadāsī Cult. A Sociological Analysis*, New Delhi, Ashish Publishing House, 1990.
- SHANKARI, U., "Brahmin, King and bhakta in a Temple in Tamil Nadu", *Contributions to Indian Sociology*, 1984, 18, 2, 169-187.
- SRINIVASAN, A., "The Hindu Temple Dancer: Prostitute or Nun?", *Cambridge Anthropology*, 1983, 8, 1, 73-99.
- "Reform and Revival: The Devadāsī and her Dance", *Political and Economic Weekly*, 1985, XX, 44 (Nov. 2), 1869-1876.
- STEIN, B., ed., *South Indian Temples. An Analytical Reconstruction*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1978.
- *Peasant State and Society in Medieval South India*, Delhi, Oxford University Press, 1980.
- THIMMAIAH, G., and AZIZ, A., "The Political Economy of Land Reforms in Karnataka, a South Indian State", *Asian Survey*, 1983, XXIII, 7, 810-829.

المصادر الأسطورية والرمزية للمدينة

دراسة لوادى كاتمندو

" ما أنشده هو الشئ النفيس فى العصر الحاضر "

اندرى بريتون ، نقطة من يوم

جيرارد توفان

Gerard Toffin

لقد ارتقت فى السنوات الحديثة العلاقات الناشئة بين نسق التمثلات الرمزية والمدن، إلى درجة كبيرة من الأهمية بين عدد متنوع من المتخصصين فى العلوم الإنسانية نذكر من بينهم المؤرخين، وعلماء الانثروبولوجيا، والسيميوطيقا، وعلماء الاجتماع. ولم تعد المجموعات المدنية المختلطة تتطور فى هيئة مجموعات بسيطة ذات وظائف بنائية، سواء أكانت تلك الوظائف قليلة أم كبيرة. فتعتبر المدينة بمثابة مفهوم عقلى بقدر ما هى حقيقة مادية. وتتألف المدينة من مجموعة من الرموز التى تخلع عليها المغزى أو الدلالة. وهى لا تتواجد بصورة منفردة عن خلاصة التحليلات الذاتية والتى يقوم قاطنو تلك المدينة بإحداثها على نحو مستمر، وقد يتأثر تصورنا الغربى للمدينة بالأدب الرومانسى، أو بذاكرة مرتبطة بصورة معينة - أو بمعنى آخر أن هذا التصور قد يتأثر بعالم خيالي. ويتباين هذا التصور طبقاً لذكرى الفرد ذاته : فيرتبط كل منا - بالطبع - بمساحات مدنية مختلفة تنطوى على ذكريات معينة ، وعشاعر قد تنبثق من تاريخ العائلة أو من امتداد العمر. وتلك التصورات الفردية هى الشئ الأكثر أهمية، وذلك يرجع لما تصوره تلك التصورات من عدد معين من الأفعال اليومية ، وإلى ما تقدمه من توجيه لكل مواطن. وتساهم هذه التصورات فى إكساب الحيز المدينى نوعاً من السمة الأخلاقية ، كما أنها تعمل على تحويل أهداف مادية إلى مفاهيم معينة وإلى رموز محددة.

ترجمة : د. أحمد عبد الحليم عطية

وتظهر تلك الصور الرمزية فى هيئة أكثر حسماً فى مدن الحضارات التى تسمى بالمدن التقليدية، والتى ينالها قدر بطل من التطور التاريخى والتى تأخذ بالطابع الزراعى بقدر كبير وتعد التنسبات الدينية فى المدن قبل الصناعية بمثابة أمر جوهري للمجتمع المدينى، فتتدخل التنسبات الدينية بصورة مباشرة على هيئة مبادئ منظمة تعمل على التأكيد على اندماج الأفراد ضمن نطاق مجموعات مختلفة. وهنا يفرض الدين بدرجة عميقة فى الحياة الاجتماعية، الأمر الذى لا يجعله يبدو مختلفاً عن تلك الحياة، بل من الأفضل أن نقول إن الدين يحتوى كل الأشياء الأخرى. فيتدخل الدين فى كل المستويات، فهو يتدخل فى قاع الصرح الاجتماعى، كما يتدخل فى قمته. وعلاوة على هذا فإن الأفكار الدينية تسمح للمواطنين بخلق مكان فى ذلك العالم الذى يصور على أساس أنه عالم مغلق محدد. فنجد أن الناحية الرمزية - وذلك على العكس من المدن الغربية - تنطوى أولاً على بعد جماعى، وثانياً على بعد فردي، إنه ذلك الباعث على الاتفاق الجماعى التام فى الرأى والاتحام، ذلك الذى لابد من إحيائه على نحو متكرر وذلك عن طريق العودة إلى المصادر.

ومن الجراءة أن نؤكد أن مثل هذه المدن يمكن تصورها على نفس النمط عن طريق سكانها، إلا أن معظم الاطلاعات التى يمكن احداها من الداخل تبدو فى صورة أكثر تحديداً مما توجد عليه فى المجتمعات الفردية التى نعيش نحن فيها. وتلك هى الرمزية التى تعتمد تأملها لكى نلقى الضوء على المدن الطقوسية، والتى تناولتها الغربية فقط لمدة ثلاثين عاماً، وذلك عن طريق تناول مثال للمدن التى توجد فى وادى كاتمندو ونيبال. ونريد فى هذا الصدد أن نوضح أن ذلك المركز الثقافى الرائع، ذلك المركز الذى كان يقطنه سكان من الهنود الأقوياء، السكان الهنود المحدثين، يعتبر بحق واحداً من أكثر المناطق الإنسانية قوة، كما أنه أكثر المناطق المدينية قدماً فى الهمالايا.

أولاً: ما هو أصل تلك المدن؟ وما الذى نعرفه عن تاريخ تلك المدن؟ فى الواقع أن ما نعرفه من معلومات أركيولوجية بشأن المساحات المدينية لهذا الإقليم ضئيل للغاية، كما أن العلماء بدورهم - الذين لجأوا إلى فهارس ضئيلة الحجم - مازالوا يتجادلون عن الموقع المضبوط للعواصم القديمة. وتعتبر الأركيولوجيا المحلية مرجعاً غير مكتمل المعالم فى نيبال، كما أنه يرتبط أيضاً على وجه الخصوص بحفظ واحياء الآثار الدينية. وحتى الآن لم يتم إحداث نوع من التنقيب المثمر فى تلك المدن. إن عمليات الحفر القليلة التى قام بها الباحثون الأجانب هنا وهناك، لم تكشف إلا عن عناصر قليلة ملموسة، كما أن معظم هذه العناصر تتعلق بالمراكز التى تعتبر بمنأى عن المدن الحالية الموجودة فى هيديجون على

سبيل الذكر^(١) . إننا فى الواقع لا نعلم شيئاً عملياً عن وادى كاتندو الاصلى أو باتان ، وعن جوانبهما المادية، وبيئتهم، وغط مستوطناتهم الأولى، ويعتبر التفكير فى بدايات التمدين أمراً شائعاً، وذلك منذ البناءات القديمة التى تمكنا من الوصول إليها يرجع تاريخها إلى القرنين الثانى عشر والثالث عشر فقط وذلك مع بعض استثناءات قليلة، وهى فترة تبدو أنه قد تم فيها بالفعل ترسيخ دعائم التمدين بصورة جيدة^(٢) .

ومع هذا يتكشف لنا أفق جديد عن طريق وسيلتين آخرين ألا وهما : التاريخ الملكى الذى يحمل فى داخله عدداً معيناً من أساطير النشأة والايجرافنس | العبارات المنقوشة على التماثيل | . فقد تم تصنيف تسلسل التاريخ الملكى فى القرن التاسع عشر وذلك من خلال حاشية الأسر الملكية، تلك الأسر التى تتمسك بتقاليد قديمة يتم نقلها شفهيّاً. أما الطريقة الثانية فهى ترجع إلى عهد Licchovi [من قه إلى قه ٨] وهى توجد بوفرة. وتسمح تلك الطريقة - وذلك بدون إعطاء دليل قاطع - بصياغة عدد من الافتراضات. ومن الملاحظ أن أحد هذين النوعين يتعلق بحقائق عقلية، أما الأخرى فتتعلق بحقائق مادية، كما أن كلا منهما يعمل على تفسير أصل المواقع الدينية بطريقة مختلفة جذرياً. فنتبلور روايات الأصل المدنى على أساس أنها خلق يمكن وصفه بأنه خلق من العدم ، بينما نجعلنا النقوش نعتقد أن المدينة قد تم خلقها - على الأقل فى بعض الحالات - من خلال تماسك القرى، ولهذا يجب علينا فى المقام الأول تبني ذلك التباين ومن خلاله ينبغى اختبار السمات الأساسية للمدن التى نضعها هنا فى اعتبارنا.

أسطورة التأسيس :

طبقاً للتواريخ الملكية فإن مدن الوداى الرئيسية الثلاث - وهم جميعاً مدن ملكية قديمة - قد تم تأسيس كل منها عن طريق ملك معين . فقد تم تأسيس مدينة باتان تلك المدينة التى تعتبر بمثابة واحدة من أقدم المواقع فى القرن السابع عن طريق الملك برديفا "Birdeva" - أما كاتندو فقد قام بتأسيسها الملك چينكا ماديفا "Gunaka Made-va" فى القرن العاشر ، كما قام الملك اندا مالا "Anada Malla" بتأسيس باختيار فى القرن الثانى عشر.

تخبرنا اسطورة تأسيس مدينة باتان عن قصة فلاح يتسم بالقبح اعتاد الذهاب إلى قطع العشب الموجود فى ليلاتافينا، وهو مكان عبارة عن غابة صغيرة بالقرب من معبد كيومبھسفير "Kumbhesvar" الحالى. وذات يوم أخذ ذلك الرجل حماماً فى بحيرة صغيرة موجودة بين الغابات. ولقد تملكته الدهشة بحق عندما خرج من تلك البحيرة وقد

خلعت عنه صورته القديمة واكتسب صورة شاب وسيم. وما يشير الدهشة أيضاً أن العصا التى وضعها فى الأرض بجانب البحيرة قبل استحمامه ما زالت مثبتة فى الأرض بل ومن المستحيل أن يتم نزعه. وعندما علم الملك برديفا بتلك المعجزة، قام بتقديم ذلك الرجل للبلاط الملكى وأعطاه لقب "لاليتا" أى "جميل". ولقد انتابت الملك فى الليلة التالية رؤية معينة وهى : أن الاله "سمرقا سيفرا" "Sarvesvara" قد كشف له عن الاسم المقدس للبحيرة الموجودة فى غابات "لاليتا - فانا" ، كما كشف له أيضاً عن وجود العصا المثبتة فى الأرض بجوار تلك البحيرة، وأمر الإله الملك أن يقام فى ذلك المكان (الذى يتماثل مع معبد كيوميهسيفرا الموجود حالياً) مدينة تسمى "لاليتا بتانا" أى المدينة الجميلة. وأطاع الملك تلك الأوامر . وقام بإرسال ذلك الرجل المسمى "لاليتا" لهذا المكان لترسيخ دعائم مستوطن كبير يتسع لإيواء ٢٠ ألفاً من السكان ، ولقد شيد القصر فى مركز المدينة فوق مستودع تحت الأرض، ذلك المكان الذى اعتاد الرجل جامع العشب التردد عليه بصورة منتظمة لتججيل الإلهة الأعلى ناچا، ولقد شيد لاليتا حول ذلك القصر ثمانية مبان دينية وذلك لتجسداً للإلهة معينة. كما أنه شيد أيضاً ديراً تمجيداً للإلهة الذى يبلغ عددها نحو الثلاثين مليوناً وثلاثمائة الذين يقطنون الكون وأطلق على هذا الدير اسم ليلاتيمير "Lalitpur" (٣) .

وتعتبر أسطورتا التأسيس الآخرين أكثر تحديداً. ففيما يتعلق بأسطورة تأسيس كاتمندو يخبرنا التاريخ أن الملك جنيكا ماديفا - الذى كانت عاصمته تتمركز فى باتان ، قد حلم بأن الإلهة "ماها لكسمي" "Mahalaksmi" قد ظهرت له وأمرته بتشديد مدينة على هيئة سيف عند نقطة التقاء نهري بجامات والفيشفامات ، وأن تكون تلك المدينة فى نفس المكان الطاهر الذى كانت تقطنه هذه الآلهة. ولقد أذن الملك لتلك التعليمات برضى تام. فقام بتشديد مدينة واسعة فى الموقع المحدد، تلك المدينة التى أطلق عليها فى البداية اسم كانتيبورا كما أنه أنشأ أيضاً تمثالاً لتمجيد لكسامى "Laksmi". وقد أصبحت تلك المدينة - التى اشتملت على ١٨ ألف مسكن - مركزاً تجارياً مشهوراً. وشيد الملك مكاناً لحرق جثث الموتى غرب تلك المدينة، كما أنه أنشأ تمثال كاندا سيفرا فى الوسط . وقد أسس أيضاً عدداً من المقدسات تمجيداً لكل من "تيلا كالا" عند الشرق و"يكالا بيهريفنا" عند الجنوب، و"مناما يچوب" ، و"لاتيتا" عند الشمال، هذا بالإضافة إلى تشييده لمعبد من أجل ناچا دورجا (٤) .

وقدنا التواريخ بمعلومات قليلة عن أسطورة تأسيس مدينة باختيوار فتخبرنا بأن الملك اندا ميلاه عندما تنازل عن عرشه لابنه الأكبر - قد ذهب إلى الغرب، وهناك أرسى دعائم

مدينة تسمى باختبور، تتسع لحوالى ١٢ ألف مسكن، كما أنه اسس هناك معبداً تمجيداً لكل من "أنابيرنا ديفنا"، "نيفاديرجا" وفى أثناء التنافس بينه وبين أخيه، استطاع الملك اندا ميلاه أن يعبر الجبال ويتحكم بمساعدة الإلهة كندا فيرا من تأسيس سبع قرى وهى : "بناباه Banepa"، "بانوتى Panauti"، "ونيللا Nela"، "ودولكهيللا Dhulik-hel"، "وكهدبا Khadepu"، "وشكوت Shaukot"، "وسنجا Sanga" (٥).

واعتبر المؤرخون تلك الروايات بمثابة أشياء وهمية أو خيالات. ومع هذا فإن تلك الروايات تكسبنا نوعاً من الاشارات الثمينة عن الطريقة التى كانت تصور بها المدينة، وعن الطريقة التى أصبحت بمقتضاها تلك المدينة جزءاً من العالم النيبالى العقلي. فما هى تلك الأشياء التى تخبرنا بها هذه الروايات ؟ باديء ذى بدء كانت المدينة تعرف بحاكمها، وأكثر من هذا فإن التمدن يعتبر - كما هو الحال فى العالم الهندى - بمثابة عمل ملكى : فلا تستحق المدينة أى اسم بدون ملك، ولا ملك بدون وجود عاصمة مميزة. ويطلق على بناء المدينة - التى كانت ترسم دعائمه حول القصر - اسم الملكية بصفته شىء عظيم منسق. وتؤكد التواريخ النيبالية على الدور الذى يلعبه الملك فيما يقوم به من تقديم وعرض خلق المدن بصفتها تأسيسات توصف بأنها تخلق من عدم : وتظهر المجموعة الدينية كشىء موهوب مع وجود عدد ثابت من المساكن، والشىء الجدير بالملاحظة هنا أن هذا التأسيس - وذلك كما يتضح فى اثنين من الثلاث حالات - يرجع فى المقام الثانى إلى نوع من التدخل الدينى، يخلق الملك المدينة - نتيجة لتعليمات إله أو إلهة فى موقع مقدس بنطوى إما على بعض المعجزات الخرافية أو على أثر دينى. ولا يعتبر مركز المدينة فقط بمثابة معقد القوة السياسية، بل إنه أيضاً يشتمل على معبد أو مكان مقدس لإله حارس. وتقتل ثنائية المعبد والقصر مطلباً جوهرياً للمدينة المثالية، كما أنها لعبت دوراً أساسياً فى الممارسة الملموسة للقوة - وكما تطلعنا التواريخ - فى أثناء عهد ميلاه (من القرن ١٣ إلى القرن ١٨) وكما هو الحال فى العديد من الحضارات الآسيوية، يوجد - وذلك فى نشأة المدينة - مكان مقدس يقطنه الملك، كما يوجد مكان آخر لإله معين. ويتحتم على الملك فى المقام الثالث تشييد أثار دينية داخل وخارج الأسوار، وذلك كى تغلخ على المدينة الصفة القدسية. وإذا كان هذا أمراً ضرورياً فإنه يجلب الآلهة من الخارج. وتؤدى نزعة تلك المعابد إلى تنظيم المدينة، كما أنها تعمل على تشكيل الطوبوجرافيا الدينية للمدينة. ويصاحب تلك البنائية الرمزية افتتاح مهرجانات طائفية كثيرة والتى فيها تعمل أسطورة نشأة المستوطنة على تماسك وتوحيد المجتمع المدينى حول القيم الدينية.

ونلاحظ أخيراً أن تأسيس المدينة فى شاختيور يصاحبه خلق عدد من القرى المحيطة. ويعتبر هذا الأمر حقيقة متكررة فى الأحداث التاريخية : غالباً تأسيس القرى عن طريق قرار الملك وذلك عندما يتم إرساء دعائم العاصمة. وتأتى المدينة فى المقدمة أو فى المقام الأول - وهذا يبدو أمراً واضحاً - ومنذ اللحظة الأولى لبناء المدن تتبلور القرى فى شعور وإدراك السكان. إن نشأة المدينة - بالطبع - تعمل على توليد نشأة المملكة، كما أنها تميز انتصار الإنسانية على العناصر الطبيعية.

ويظهر هذا التمثيل للمدينة على أساس أنها عالم متمدن تحكمه قوانين الدراما بوضوح فى أسطورة نشأة الوادي. طبقاً لتلك الرواية فإن البطل المتمدن "Manjusi" قام - خاصة بعد تفريغ المياه فى حوض النهر - بتشييد مدينة عظيمة من أجل إخلاصه بين معبد "Svayambhunath" ومعبد "Guhysvri". وقد كان لتلك المدينة - نتيجة أنها محاطة بشمانية أسوار - ثمانية مداخل تقيل إلى اتجاهات العالم الثمان - ولقد شيد "Manyusi" فى الوسط قصراً ذا أربعة أبواب ذهبية مشككة بأحجار نفيسة، كما أنها مزينة أيضاً برمز الخط السعيد الثمانية. وفى مقدمة ذلك المبنى قام بتشييد "أسد" ذهبى مستنداً إلى عمود من الكريستال ، كما أنه أطلق على هذه المدينة اسم "Manyupatana" وعين أيضاً ملكاً يسمى "Dharmakar" ، وأوصاه ببذل نوع من العبادة اليومية لكل من "Guhysuari, Suayambhimath" (١٦).

ونرى بوضوح فى مثل تلك التمثيلات أن التمدن يفرض على أساس أنه حقيقة أصلية للتاريخ الإنسانى. إن الإنسان يستطيع أن يلطف من حدة الطبيعة البدائية من خلال المدينة وليس من خلال الريف، كما أنه عن طريق المدينة أيضاً يستحوذ على إقليم ويخلع عليه الصفة المقدسة.

من القرية إلى المدينة :

فى الواقع توجد حقائق أخرى مستترة وراء روايات تأسيس تلك المدن. ولقد عثرنا فى أماكن كاتمندو باختيور على أشياء عديدة من صنع الإنسان (مثل أبراج صغيرة وخزانات وناقورات) بالإضافة إلى النقوش التى ترد خلق تلك المدن التى تقرها الأحداث التاريخية إلى فترة تاريخية متقدمة، كما أنها تصدق أيضاً على الوجود القديم للمستوطنات الإنسانية. ولكن الشيء الأكثر إثارة هو أن نقوش "Lichau" ومخطوطات معينة من القرن الثالث عشر والرابع عشر تخلع على المكان أسماء معينة تدل على الوجود السابق للمواقع. فعلى سبيل المثال يعتقد كل من "B. Kalves, M."

"Gutscho" أن مدينة باختيار قد تأسست نتيجة اندماج قرى عديدة ، تلك القرى التي تطورت فى ذلك المكان فى حوالى القرن الثالث الميلادى^(٧) . ولسوء الحظ لم تصل إلينا أسماء بتلك المواقع ، ولقد كان يقع أقدم جزء من المدينة - وذلك طبقاً لما يراه المؤلفين - فى الشرق ، فيما يسمى اليوم بالمدينة العليا حول حى "Taehapal" . ولقد امتدت المدينة على نحو مستمر تجاه الغرب - بمحاذاة طريق تجارى - محتوية فى هذا على القرى الواحدة تلو الأخرى^(٨) . وتعتبر مسألة الوجود القبلى للقرى أمراً أكثر وضوحاً فى كاتمندو. تنطوى كل من النقوش والمخطوطات على ذكر ثلاثة مواقع من تلك القرى ألا وهى Koligrama و Dakshinakali gramadrage و Vaidyagrama - تلك الأماكن التى يرجع تاريخها إلى فترة "Licchai" من القرن الخامس إلى القرن الثامن^(٩) . ولقد وقعت القرية الأولى فى المكان الحالى لمدينة "Kelta" - بمحاذاة شرق وغرب الطريق التجارى ذلك المكان الذى ظهرت فيه تلك المدينة، أما عن القرية الثانية - والتى تأخذ طابع هام نوعاً ما - منذ وقعت فى الجنوب ، أما القرية الثالثة فقد امتدت إلى الجنوب الغربى من "Aran Tal" ^(١٠) .

وتعتبر قرية "كوليجراما" أصلاً بمثابة الجزء الشمالى للمدينة والمعروف باسم يامپوا (المشتق من كلمة نيوريا "Newariya" أو ياما "Yem" أى الشمال)^(١١) . أما قرية "Dakshinakligramadrage" فهى تقع فى الجزء الجنوبى المسمى "ياما جلا" تلك الكلمة التى مازال أصلها غير معروف لنا . ولقد أخذت المدينة اسم "يامپوا" وذلك عندما أصبحت موجودة وأعطت اسم "Yem" لكاتمندو. ولقد إختلفت تماماً كلمة "ياماجلا" فى القرن الثامن عشر ، ولكننا نجد هذا الاسم فقط فى الوقت الحاضر فى اسم نافورة "Yangalhiti" التى تقع فى الجزء الجنوبى^(١٢) .

وتعتبر مثل تلك العمليات أمراً معروفاً جيداً فى جنوب شرق آسيا وفى أماكن أخرى. فقد نشأت مدينة "Chittagange Pagan"^(١٣) . على سبيل المثال - بنفس الطريقة ، ولكن عن طريق تجمع القرى حول مركز معين . ويتحتم علينا - ربما نتيجة لتلك الظاهرة القديمة - أن نظهر المظهر الرفيى القوى ، ذلك المظهر الذى تحتفظ به الثلاث عواصم القديمة لواءى كاتمندو اليوم ، فنجد فى مدينة باختيار التى تأخذ الطابع الرفيى بدرجة أكبر من المدن الثلاث الأخرى والتى يبلغ سكانها حوالى ٤٨ ألف نسمة - يتألف غالبية السكان من ٦٢, ٠٨٪ من فلاحين طبقه "Tyapu" كما يستمد ٦٠٪ من سكان هذه المدينة دخلهم الأساسى من الزراعة^(١٤) . ومن بين هؤلاء توجد طبقات التجار ورجال الدين الذين يعتبرون ملاك الأرض الزراعية ، ويمتضى النزعات الانايلية الموجودة فى القرى ، يعمل

هؤلاء على زراعة حقولهم عن طريق مستأجرين من "تيبوا". وعلى الرغم من التحولات التي أحدثتها ارتفاع السياحة وأساليب الحياة الغربية السريعة منذ عام ١٩٦٠، إلا أن كل من كاتندو (١٨ ألف نسمة) وياتان (٦٥ ألف نسمة) تشكل نسبة هامة من الأحياء الريفية والتي يستطيع فيها الإنسان استنشاق الهواء الريفى خاصة فى ضواحي تلك المدن، واستمر هؤلاء المواطنون الفلاحون فى حياتهم المعتمدة على الزراعة، والذهاب للعمل فى الحقول التى تحيط بالمدينة، ذلك الأمر الذى يتناقض تماماً مع التعريف الذى سنولى ذكره لاحقاً - والذي صاغه العالم الجغرافى برنيس فى بداية هذا القرن : " تجعل المدينة أغلبية السكان يقضون كل الوقت ومعظم بقائهم وجزء أساسى من نشاطهم داخل المستوطنة" (١٥).

ويساهم المواطنون من الفلاحين فى مدينة باتان وباختبور بدور فى إنتاج المحاصيل الزراعية. لقد عملت الصناعات العديدة اللازمة لتحويل محاصيل الأرض - تلك الصناعات التى تم إرساء قواعدها فى مراكز مدنية مثل المطاحن الكهربائية ومعاصر الوقود - على تقوية النشاط الريفى مما يجعل هذا الأمر متناقضاً مع نظرتنا الغربية التى طالما أوجدت نوعاً من الانفصال بين المدينة والريف. وعلى الرغم من هذا لا توجد تباينات عظيمة الشأن بين المواطن المدينى والمواطن الريفى : فتعتبر كل العناصر المعمارية وأنواع البناء والعناصر الديناميكية واحدة فى كل منهما : فنجد فيهما تفرعات شبكة الطرق والتى يتقاطع معظمها غالباً فى الزوايا الصحيحة، كما نجد أيضاً الفناءات (الأفنية) الداخلية التى تحيطها المنازل، هذا بالإضافة إلى نفس الأرصفة القرمزية - وبالطبع تقل الكثافة الإنسانية فى القرى، ولكن الصورة التى تتعاقب بها المنازل والمساحات العامة وشبه العامة تتفق تماماً مع هذا الأمر، ويعد هذا التوافق بين المدينة والقرية - ذلك التوافق الذى وجدناه فى العديد من المجتمعات الآسيوية - بمثابة ميزة لمواطن وداى كاتندو.

ونلاحظ هنا فى هذا الصدد أن المدينة والقرية يتم تحديدهما عن طريق نفس العناصر:

١ - فناء رئيسى رحب أطلق عليه اسم "Nani" يستخدم كمكان لتجفيف المحاصيل الزراعية أو من المحتمل استخدامه كمركز تجارى صغير ٢ - معبد للإله "Ganesa" والذي يرتاده سكان الحى لتقديم التبريل لهذا الإله قبل أية طقوس عائلية وفى الاحتفالات، ٣ - معبد للإله "Nasa dya" الذى يمثل الإله المحلى للموسيقى والذي تقدسه جماعة الموسيقين الموجودين فى الحى، والذي يقدمه أيضاً كل السكان فى أثناء طقوس معينة، ٤ - أماكن لتأدية واجب معين يسمى "Chwasa" ويرتبط هذا المكان بالطقوس الخاصة بالعلاج وعمل الأحراز، ٥ - أماكن خاصة لمراكب جنازية معينة تؤدى إلى أماكن حرق جثث الموتى خارج حدود المستوطنة (١٦)

ويخبرنا هـ. هولد فيلد في كتابه "صور من نيبال" ١٨٨٠ بأن كل حي مدني مرتبط بهوبة للمدينة، ويتولى السكان مهمة الحفاظ والدفاع عنها ضد قوة الأعداء (١٧). ولقد كان هناك أيضاً في الحي وذلك في أثينا عهد "مالا" سلطة معينة مختصة بأمر الضرائب. وطبقاً لـ د. د. ر. ر. يجسى "فإن مراكز الحي المدني كانت تتوافق مع إدارة المقاطعة - الأساسية وذلك مثل القرى في المقاطعة الريفية" (١٨). وقد تمثلت المراكز الرئيسية للقوة المحلية، وذلك عندما ضعفت القوة الملكية كما هو الحال في باتان في القرن الثامن عشر، في أيدي رؤساء الحي. وعموماً فقد قام الحي المدني بدوره وما زال يعمل حتى الآن إلى حد ما كوحدة رمزية واجتماعية مستقلة بذاتها. كما كان لذلك الحي المدني أيضاً دوره البارز في تجانس المواطن، ذلك التجانس الذي عمل السكان على تطويره أحياناً (أو قاموا بصيانتهم) كما هو الحال في قوى معينة، وقد سهلت لهجات خاصة ووسائل الحياة من أمر تجانس السكان بعضهم البعض.

تطور منسق :

وعلى العكس مما أوجت به نصوص التأسيس المأخوذة من التواريخ. فإن مدينة معينة في وادي كاتمندو تبدو وكأنها انبثقت من قرى قديمة، ويستمر حدوث تلك العملية في الوقت الحاضر. إن نمو القرى في الجزء الجنوبي من الوادي وزيادة كثافة إنشاء المناطق يسبب نوعاً من Synecism مماثل في كل أشكاله لما حدث من قبل في أماكن المراكز المدنية الواسعة الحالية : سوف نذهب لأبعد من هذا ونجد أن التطور المستمر للتمدن يكسبنا بالطبع الدافع للاعتقاد بأنه لمدة بضع سنوات من الآن، سوف تشكل مدينتي كاتمندو وباتان مدينة واحدة فقط ضخمة.

هل يوجد هناك تناقض بين الروايتين المتقابلتين لنشأة المدن : النشأة من العدم والنشأة الناجمة من اندماج القرى. ومن الأصح جداً النظر بعين الاعتبار لصحيتين متكاملتين ومرحلتين في ظهور المدينة. فإذا كان انبثاق المدن الحالية الواسعة نابعاً من تكتل القرى البدائية، فمع هذا يعتبر تأسيس المدينة ناجماً عن عمل قام به ملك معين. فالتواريخ لا تشوه تماماً الحقيقة : إن إرساء دعائم مدينة ما ، كان يتطلب بالضرورة في تلك اللحظة من التاريخ وجود ملك ما يعمل على تجميع سكان عاصمته حول رمز عام. ولقد فرض الملك هذا الرمز عن طريق استعمال نموذج ديني مشتق من نشأة (الهندوسية والبوذية) ..

ولقد احتل القصر مكاناً مركزياً ارتبط بطرق سرية تؤدي إلى معابد الآلهة وإلى "Bhaivava" موضوعة في هذا بمحاذاة السطح للإجهاات الثمانية للمكان. وهكذا تتطابق فكرة المدينة مع تصميم هندسي، ذلك التصميم الذي يجعلنا نتفكر في الرسوم المقدسة لنموذج مندالة، ويانترا، أو حتى كاكرا ذلك النموذج الذي استخدمه الكهنة البوذيون - والهندوس في طقوسهم الدينية. كما تجعل التمثلات التصويرية، علاوة على هذا، المدن في هيئة مندالة، الأمر الذي يؤكد على أهمية تلك التصميمات على الأقل بين المتعلمين^(١٩). وتحميز مدينة ودای كاتندو على وجه التحديد عن القرية في أنها تؤلف وحدة كلية رمزية، صورة للكون، وتقتل أيضاً إعادة إنتاج لنظام كوني اجتماعي. ولقد كانت الأسوار التي تحيط بها تشبه تماماً المتاريس الحربية. وتشبه التطويقات التي تحكم حدود العالم. ومن خلال هذا المنظور، نجد الظاهرة المدنية في نيبال معناها ومفزاها الحقيقي وتبقى مشكلة التواريخ. إلى أي مدى ترجع تلك الرويات للنشأة؟ وإلى أي مدى أيضاً تذهب الطبوغرافيا الدينية التي توجد ضمناً في تلك الروايات. لا بد وأن نكون حذرين بشأن تلك النقطة. ونجد مستندين في هذا على الدليل - إن أساطير التأسيس تعمل على حفظ وصيانة ذكرى الأحداث القديمة، ولكن لم تكن تلك الأساطير تهدو في صورة متطورة حتى العصور الحديثة، بلا شك في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وقد تم تأريخ النظام الرمزي المميز لتلك المدينة في هذه الفترة الزمنية - تلك الفترة التي وصلت فيها حضارة الوادي أوجها. وعلى الرغم من أن "Tantrism" قد ظهرت في الإقليم في القرنين العاشر والحادي عشر، إلا أننا نعتبر أنه في خلال فترة "ميلا الثانية" (من القرن ١٥ إلى القرن ١٨) قد نالت مدينة "Shoktism" الرعاية الرسمية للملوك، وأصبحت مدينة دينية بصورة حقيقية، كما أن سلسلة الثماني "Matrika" أي الآلهة المحيطة بالمدن قد وضعت داخل مكان محدد في تلك المدينة^(٢٠).

ولا بد أن نضع في اعتبارنا أنه خلال هذه القرون الثلاثة تم تقسيم الوادي إلى ثلاث ممالك مستقلة ومتنافسة. لقد استفاد المعمار الديني وتنظيم الحيز المدني بدرجة كبيرة من هذا التنافس. فلقد شيد الملوك نفس آثار جيرانهم. لقد كان الأمر يتعلق بهيبتهم وكان يتعلق أيضاً بمكانة مدينتهم. وهنا بالفعل تقترب من الوظيفة السياسية لتلك الأساطير. فتقد انطوت روايات التأسيس ليس فقط على هدف إمداد نوع من النموذج الديني

للمستوطنات الملكية. ولكن كانت تلك الروايات تهدف أيضاً إلى تنظيم مجتمع في ظل حماية الملك وإلى التأكيد على سلطة القوة الملكية في وجه الممالك المنافسة، حيثذ يمكننا أن نرى جيداً كيف كانت مثل تلك النشأة المنسقة والمخططة واضحة عبر القرون المختلفة. لقد كانت هناك مبالغة كبيرة بشأن مظاهر تمدن الوادي المنظمة. بالطبع كان السكان القدماء لهذا الإقليم ملمين جيداً بالأبحاث الخاصة بفن العمارة المستخدم في الهند^(٢١). ولكن من المحتمل أن تلك الأبحاث قد استخدمت فقط في تشييد الآثار الدينية والأماكن والمساحات المحيطة بتلك الأماكن. وإذا تناولنا التعقيدات المدنية، لوجدنا أن تلك المدن تتميز بدرجة كبيرة بوجود شبكة متداخلة من الأزقة، هذا بالإضافة إلى تداخل غير منظم للفنانات الداخلية. وما أن انقضى تناسق واجهات المباني إلا وظهرت الاعتباطية في المباني فأصبحت الخطوط المستقيمة نادرة، هذا بالإضافة إلى تشويش العناصر الديناميكية. وحجبت أنماط رقعة الراما نوعاً من العمارة الإلزامية، تلك العمارة التي لا تشعر فيها بوجود أي إحساس من الفكر المنظم. وبعد أمر تكرار المساحات الرحبة في الفنانات (الأقنية) الداخلية - والذي تمت الإشارة إليه^(٢٢) - بمثابة حقيقة كونية لدرجة أن أبحاث العمارة الهندية لم تستطع تفسيره بصورة مباشرة. ويؤكد هذا الأمر بصورة خاصة على وجود إحساس جمالي عميق وذوق خاص بالنسب التوافقية المتجانسة. فإذا كان هناك نوع من التخطيط، يتم تحديد ذلك الأمر عن طريق تصميمات الطرق الرئيسية، التي ربما ينالها قدر من الدمار محدثه الزلازل - لقد كان هذا الأمر فقط متقارباً ومركباً على العناصر القديمة.

وقد وجد - وذلك كما أظهرت نتائج البحث الذي أجرى على مدينة صغيرة بالقرب من باختبور - أن المصدر الحقيقي للمدينة يستقر ضمن نطاق من النسب والنسل^(٢٣). وتتألف المدينة النيبالية، أو من الأفضل أن نسميها "Newar" نسبة إلى اسم سكان الوادي الأصليين - شأنها في هذا شأن المدينة الهندية الكلاسيكية - في البداية من مجموعة من المنازل التي تنتمي إلى نفس مجموعة العائلة^(٢٤). ويظهر العنصر الديناميكي للنسيج المدني بدرجة كبيرة في عملية امتداد واتساع العائلة - ويبقى المواطن مستقلاً بين أفراد عائلته، كما يحدث بالمثل للقروي في قريته. ويثبت الحكم الذاتي للمواطن أنه فقط أمر محدود.

طقوس احتفالية والحيز المدني : "مهرجان" Indra Jatra

ولقد حان الوقت الآن للعودة إلى أسس الرمزية لتلك المدن، فكما رأينا من قبل أن تأسيس أى مكان مدينى ينطوى بصورة عامة على تنصيب احتفال سنوى كبير يسمى الموكب "Jatra" (وهذه الكلمة مشتقة من كلمة "Yatra" السنسكريتية والتي تعنى موكباً). وبالطبع تعمل تلك الطقوس الفخمة، التى مازال الاحتفال بها قائماً فى الوقت الحاضر، على تدعيم وتقوية الوحدة والبناء الدينى للمدينة. ولنتناول هنا على سبيل المثال مهرجان الموكب "Indra Jatra" الذى يعد بمثابة واحد من أهم الاحتفالات الجماعية فى كاتمندو، كما أنه واحد من أكثر الاحتفالات إثارة وحيوية فى المرتفعات العليا الهمالايا، ويعقد هذا الاحتفال فى أغسطس وسبتمبر فى نهاية موسم المطر، كما أنه يعمل على حشد المواطنين لمدة أسبوع.

وطبقاً للتقليد الهندوسى فإن الملك "Gunakamadeva" المؤسس لمدينة كاتمندو^(٢٥). قد أرسى دعائم هذا الاحتفال. وقد كان من الصعب أن نتناول هذا الاحتفال بصورة كلية، ولكننا هنا سوف نظهر فقط المظاهر المتعلقة بالمشهد المدينى والنظام الاجتماعى للمدينة. ولكن فى بداية الأمر، يوجد هنا بعض التفسيرات التى صاغها سولفيين ليفى "Sylvein Levi" واصفاً بها الاحتفالات فى كتابه العظيم عن نيبال : "ينتهى شهر "Bhadrapada" بطقوس احتفال "Indra - Yatra" ويكون لهذا الاحتفال بريق خاص فى كاتمندو ويعتبر الإله "Indra" هو راعى المدينة كما أن جيركاس "Gurkas" يعشقون الذكريات التى تذكرهم بها تلك الاحتفالات. ويعتبر الملك حينئذ مؤسس كاتمندو - هو المبتكر لهذا الاحتفال الذى يستمر لمدة ثمانية أيام : من اليوم الحادى عشر لشهر "Bhadrapada" إلى اليوم الرابع لشهر "Asvinaladi" ويقضى السكان هذا اليوم فى زيارة المعابد، وفى تناول أطيب الطعام. أما فى المساء، فيجتمع الراقصون أمام القصر متنكرين فى شكل سيدات وشياطين وحيوانات، ويرقصون حتى ساعة متأخرة. وتتعلق الجماهير لمشاهدة هذا المشهد متناثرين هنا وهناك بين مشاهدة المسرحيات الهزلية والعمل الكوميدي. وتتلقى الراقصون مكاناً ساعرة من الحكومة، ويمكن رؤية كل أنحاء المدينة متشعبة فى أشكال الإله "Andra" فى امتداد ذراعيه والعلامة المسجزة على مقدمة رأسه وظهور يديه وقدميه يرمز دينية. واعتقد رهبنة الكهوش للقرن السادس عشر أنهم قد شاهدوا "Transvestament" للمسحج على الصليب. ولقد تم تكريس تلك الأشكال مركزة على حوامل أو أسفل أماكن مؤقتة لذكرى الأجداد الأموات، ولقد تأثرت تلك الاشياء - تخليداً لأسماهم^(٢٦).

وهكذا يمثل الإله "Indra" محور الاحتفال . ولقد توثق هذا الشكل الدينى فى الهند القديمة بشدة بوظيفة ملكية. ويعتبر "Indra" هو ملك الآلهة جميعاً وملك العالم. ولهذا الإله مربية ديناميكية مهيمنة. ويعتبر الملك ممثلاً للإله على الأرض. وتؤكد بعض النصوص أنه يمكن أن ينال هيئة ملك الآلهة إذا ظل ملتزماً ومخلصاً لواجباته . وعلاوة على هذا يرتبط اندرا "Indra" بنظام ثانى فرنا "Varna" للمجتمع الهندوسى. ويعتبر الإله مجسداً كما أنه ذو قوة هائلة وله جسد رياضى، لا يفوقه أحد فى عظمته، ذو عربة حربية ذهبية بحوادين، وببيده اليمين مضرب، يقهر حصون الأعداء ، وهو محارب عظيم مسانداً للجنود، بجسد قوة وحشية. وتعطى الأسطورة المحلية، والتي يعتد عليها جزء كبير من هذا الاحتفال صورة مختلفة للإله أندرا. فطبقاً لتلك الأسطورة ذهب ملك الآلهة يوماً إلى وادى كاتمندو وذلك لجمع الأزهار من شجرة "Pariyat" ولجمع ازهار الياسمين أيضاً من أجل وادته . ونزل أندرا بالفعل فى الوادى المختفى فى ظل غمامة السماء. ولسوء الحظ فاجأ فلاح من كاتمندو فى اللحظة التى كان يسرق فيها الأزهار من حى "Marunit". وعلى إثر هذا قُبض على الإله وظل معروضاً على العامة لمدة سبعة زيام وقد وثقت بدءاً فى عمود، وفى اليوم الثامن ذهبت أم الإله إلى كاتمندو أيضاً لقلقتها البائع لغياب ابنها . وأدرك الملك خطأ، وأقترح على الإله أن يطلق سراحه مقابل شرطين : أولهما أن يعود الإله كل عام ليعرض على العامة كسجين، وثانيهما أن يقوم بإمداد الفلاحين بالضباب والندى اللازم لنمو المعاصيل فى الشتاء، وتقبل أندرا هذا العرض. وقد قرره العامة. وحينئذ امتطى هو ووالدته فيله الأبيض "Airavate" فى "Kila`gal"، وغادر كاتمندو بالقرب من معبد "Nardevi" الواقع عند الحدود الغربية للمدينة، وهكذا يتحدد أندرا الذى يعتبر بمثابة إله المطر والعاصفة وسيد السحاب والرعد فى التقليد الهندوسى ألا يمكن أن يقره فلاحو "Jyapu" الذى يشكلون أغلبية السكان (٢٧) .

ولكن لا بد أن نلقى نظرة ثانية على هذا الأمر. فى الواقع تعتبر السرقة بمثابة صفة للملك : فالملك يبذل أقصى ما فى وسعه من قوة للدفاع عن مملكته ولكى يوسع حدودها أيضاً. وتعتبر عملية السجن واحداً من المخاطر التى يبتغى عليه أن يجربها فى موقعه هذا . ويذكر "George Dumezit" أن اندرا - وذلك مثل المعتقدات الدينية الهندوسية - يصور أحياناً فى صورة لص للشراب الكحولى والذى بتأثيره يجتاز الإنسان حدود نفسه ، كما أنه يصور أيضاً فى صورة طمس النبات، كما تعتبره النصوص القيساوية بمثابة ملك - إله (٢٨) . ولقد تماثل سلوك ملوك ميلا "Malla" تماماً وذلك

فى ارتباطهم الشديد بهذا الإله فى أثناء احتفال "Indra Jatra" ، كما كانوا يبدون فى عيون المواطنين بمثابة دعامة للنظام الكونى. ولقد استفاد هؤلاء الملوك من وجود أندرا على الأرض ، فقد ظل رعاياهم يعبدونهم، كما أنهم عملوا أيضاً على التشبيه بالقوة المقدسة لهذا الإله، وعملوا على بسط سلطتهم على المدينة. وهذا بلا شك يفسر الاحتفاظ بتمثال أندرا فى المعبد كواحد من الآلهة الحارسة للعائلة الملكية، وقد وضع هذا التمثال على عرش الملك فى "Nasalehik" أثناء الاحتفال (٢٩). ويعتبر قاتل الملك مع غوذه الدينى الأصلى فى تلك الحالة الخاصة أمراً كاملاً.

ويرمز إلى وجود الإله أندرا فى أثناء الاحتفال بسارية يبلغ ارتفاعها ٢٥ متراً مقامه امام القصر الملكى القديم الموجود فى وسط المدينة. وتحمل تلك السارية راية منقوش عليها رموز الحظ السعيد، وترفع هذه السارية فى اليوم الثانى عشر من شهر "Bhadra" (أغسطس أو سبتمبر) فى لحظة مناسبة يقوم بتحديثها النجمون، ويتم هذا فى وجود - على الأقل كما كان فى الماضى - شخصيات المدينة الرفيعة المستوى. كما أنها تنكس بعد ذلك لمدة ثمانية أيام فى اليوم الرابع من شهر "Asvin" (أغسطس - أكتوبر) وتغمر فى النهر المجاور. ويتم تشييت فروع أشجار وفاكهة - كرمز للخصوبة - هذا بالإضافة إلى رايات وطنية صغيرة على قمته. ويوضع على قمة تلك السارية قفص صغير وقد ظهر فيه أندرا، وقد امتلأ فيه - موثقاً بالخيال وذلك كرمز للعبودية. ويتم تبجيل هذا الرمز المقدس - والذي يحيطه ما يسمى "Asta Motrika" التى تعنى ثمانى أمهات من الآلهة الدينية - يومياً عن طريق كاهن براهمى خاص بالعائلة الملكية. وبهذه الطريقة يعمل احتفال "Indra Jatra" على تدعيم وتقوية القصر الرئيسى، كما تساهم بالفعل فى تدعيم نظام منسق للمجتمع الدينى.

وترمز السارية "Indradhvaja" وراية أندرا فى الأدب العالمى إلى انتصار الملك على أعدائه. وقد ارتبطت تلك السارية بدرجة وثيقة بالملكية بمعنى أن أية حادثة سيئة تحدث لتلك السارية (مثل تحليق نسر حول قمته) قد تجلب كارثة على الملك بل وقتل تهديداً لمملكته. ولكن هناك ما هو أكثر من هذا فتمثل تلك السارية الدعامة الكونية التى تدعم الكون، كما أنها تمثل أيضاً المحور الذى يربط السماء بالأرض. ويطلق على تلك السارية فى هذا الصدد اسم "Yasim" وقد اشتقت من كلمة "Yalas Newar" وتشير كلمة "Yasim" إلى مقدار التضحية والتى تنطوى فى الهندوسية على دلالة كونية مميزة. ولم تكن تلك العلامة وليدة للثقافة. فنحن نعلم جيداً أن هذه السارية فى الهند القديمة كانت تعتبر بمثابة صفة ملكية وهى تسمح للملك بالاتصال بالآلهة. ولقد

وضعت تلك السارية فى قمة الهرم الذى يقع فى نفس مركز اقامة الملك^(٣٠). ومن خلال تلك العلاقة المجازية بين الإنسان والكون. فقد اندمج قصر الملك مع قصر آندرا فى السماء، ولهذا فقد اكتسب قصر الملك بعدا كونيا.

فى الواقع لا يقتصر الاحتفال على وسط المدينة. فيتعلق الاحتفال أيضاً بحدود المدينة التى كانت مميزة من قبل بالأسوار. وفى اليوم الأول من الاحتفال ، وما أن ترفع السارية إلا ويطوف موكب جنازى حول المدينة القديمة وذلك فى نفس اتجاه عقارب الساعة. ويساهم فى هذا الموكب كل فرد من الطبقة العفيفة والتى نال الموت أحد أفراد أسرته خلال العام. فيحمل هؤلاء الناس البخور ويقومون بنثر حبوب الأرز فى المعابد التى تقع ضمن مجال الموكب. ويتبع هذا الموكب أيضاً الأشخاص المنهذون - الذين يعيشون خارج المدينة - ويتفرغون من أجل الحصول على المال. وربما كان ينطوى ذلك الطقس من قبل على وظيفة قيادة أرواح الموتى تجاه العالم الآخر ، وتعمل على ترسيخ حد محكم بين عالم الأحياء والموتى. ولكن يتمثل الهدف الأساسى لذلك الطقس - مثله مثل الموكب الـ "Nawari" فى وضع مساحة مدنية داخلية يمكن وصفها بأنها ظاهرة مقدسة وآمنة، فى مواجهة مساحة أخرى خارجية توصف بأنها غير طاهرة وهمجية وغير آمنة.

إن المسلك الدنى يعمل على تحقيق الاحتواء والتطويق من ناحية، ويعمل على استبعاد أشياء ما من ناحية أخرى. وهذه الانقسامية تحدث نوعاً من التناقض التام بين اتجاه يمى وآخر يسارى : فنجد انه عندما تتجول الموكب حول المدينة يصبح الأشخاص المنهذون فى الاتجاه اليسارى وهو الاتجاه الغير طاهر - أما الطبقات الطاهرة فتوجد فى الاتجاه اليمى.

الإلهة الحية "Kumari" : ملكة المدينة :

يوجد هناك عنصر آخر من الاحتفال الذى يبدو أمراً جوهرياً لموضوعنا هذا، ويتمثل هذا العنصر فى احتفال "Kumari Jatra" الخاص بالإلهة الحية Kumari. ذلك الاحتفال الذى يشكل جزءاً منفرداً بذاته من احتفال "Indra Jatra" فمن تكون Ku-mari هذه ؟ فى الواقع تمثل تلك الفتاة الصغيرة - والتى تم اختيارها من طبقة بوذية سامية عندما كانت ذات عامين من عمرها - إلهاً حارساً للملك ميلا السابقين. إن هذه الإلهة لها بالفعل علامات طقوسية خاصة مع الملك ، الأمر الذى يبدو كرمز حقيقى للملكية. ويقع منزلها الحشبي الجميل فى الجهة اليمنى التالية للقصر الملكى السابق فى "Bosanlapur" وقد لوحظ منذ لحظة اختيارها أن نجمها يتوافق تماماً مع الملك.

تعيش الإلهة "Kumari" وهي محاطة بهالة من الكهنة الهندوس والبوذيين الذين يعملون على تجميلها في أوقات منتظمة ، وهي لا تستطيع أن تغادر مكان إقامتها الفخم إلا فقط من أجل طقوس احتفالية هامة بالنسبة لحياة المدينة. ويحل محلها إلهة أخرى وذلك عندما تبلغ سن البلوغ^(٣١) . وفي اليوم الرابع عشر من شهر "Bhadra" تأخذ هذه الإلهة الحية مكانها في عربة خشبية شيدت خصيصاً من أجلها . وتسحب الحبال تلك العربة الطقوسية . والتي تستند على أربع عجلات كبيرة إلى أدنى مكان من المدينة ، ذلك المكان الذي يتوافق تماماً مع اتجاه مصب النهر . وفي اليوم التالي - والذي يكون فيه القمر مكتملاً - تقوم الإلهة بجولات إلى أعلى جزء من كاتمندو ، وتعمل في هذا على إثارة مياه أعالي النهر . وفي اليوم الثالث من شهر Asvin تجر عربة الإلهة صوب الجزء المركزي من المدينة حتى تلتصق بالقصر الملكي . وطبقاً لما ينص عليه التقليد فقد قام الملك "Jayaprakasa Malla" بتنصيب هذا المركب الثالث في القرن الثامن عشر ، وذلك كي يتسنى تحليلته المحبوبة مشاهدة المركب من خلال منزلها في "Kilagal" . ويصاحب الإلهة "Kumari" في رحلاتها هذه وليدين صغيرين ينتسبون أيضاً إلى طبقة بوذية سامية . وكانت Kamari في تلك الرحلات تجلس بنفس الطريقة في عريتها . وكان يمثل أحد هذين الولدين Ganesa ويمثل الآخر Bhairava . إن الجزأين الأعلى والأدنى اللذين تمت صيانتهم في اليومين الأولين يتوافقان مع مركز المدينة البدائي المسمى بـ Yambu و Yamgala ، والذي بدأت تتطور معه كاتمندو ، ولذلك يتم احتفال Ku-meri على غرار التاريخ المديني للمدينة ، كما أنه يؤكد على وحدة العناصر المختلفة للعاصمة الملكية.

دعونا نستمر في عملية تحليل هذا المركب . تتبع تلك المركب في جولاتها خطاً معيناً ، يعمل عل تعميم شكل سيف على الأرض كرمز ملكي ورمز للقوة الحربية^(٣٢) . لقد أمرت الإلهة "Mahalaksmi" - الملك "Gunakamadeva" أن يشيد مدينة كاتمندو على هيئة سيف وذلك في أسطورة التأسيس . وقد كان مركب Kumari يجر العاصمة في وقت نشأتها . وفي الواقع يعمل مركب Kumari على استرجاع الصورة القديمة للمدينة - تلك الصورة التي كانت تحملها الإلهة - كما يعمل أيضاً على بحث مكان مقدس شديد القيام ويصبح الماضي حاضراً كما أنه يكفل أيضاً المستقبل ، وتتلور إحدى وظائف تلك الطقوس في إنعاش على الأقل للخطة ، المحيطات الرمزية للمدينة . وأصبح النظام البنائي والعماري مطوياً على مغزى ودلالة.

ولكن تأتي اللحظة الحاسمة لاحتفال Kumari Jatra في اليوم الأخير بعد المركب

الثالث وتمنح الإلهة الحية Kumari في هذا اليوم هبتها للملك. فتعمل الإلهة - وهي مترعة على عرشها - على صنع خليط من الأرز والزنجفر وتعمل على تكثيفه بإضافة لبن رطب وتنتشره على جبين الملك. ثم تضع بعد ذلك إكليلاً من الزهور حول عنقه، ويعطيها الملك وهو منحن أمامها قطعة ذهبية Daksina وذلك كعقابه، وكما لو أن كاهن إله حقيقي يجلس أمامه. ويعمل هذا الطقس على تجديد قوة الملك، فنجد الجانب المرئي فقط من الإله الحارس Tajelu الذي يختفى من عيون العامة. ويمكن اعتبار هذا الطقس في إجماله صورة لتحويل - وذلك في وضع النهار - طقس Tantric السري موحداً في هذا بين الملك والإله الحارس Tajelu (٣٣).

وهنا تقترب بالفعل من المفهوم الهندوسي للملكية وفي الواقع يحتاج الملك Ksa-triya - وذلك في ظل هذا النسق الفكري - نوعاً من الصحة الأنثوية وذلك لتحقيق شرعية سلطته وكى يعمل أيضاً على تحقيق خصوصية قوته (٣٤). على وجه التحديد تعتبر الإلهة فقط المتمثلة بصورة عامة على الأرض بمثابة الدعامة للملكة وهي وحدها التي تأخذ على عاتقها تحقيق تلك الوظيفة وتتبع من الإلهة في كل أشكالها، سواء أكانت تتمثل في صورة "Mahalaksm" أو Taleju أو Kumari، العلاقات الفردية وهي غالباً ما تكون علاقات جسدية، والملك الذي يعتبر الزوج وسيد الأرض هو الذي يتبادل تلك العلاقات معها. وفي حالات كثيرة تعتبر الإلهة هي التي تحكم الملكة وهي التي تهيم أيضاً بصورة رمزية على الحيز المديني في أثناء احتفال "Indra Ja-tra". ويمثل الملك فقط الزوج والنصير والمثل والخدام لتلك الإلهة، وتسانده الإلهة على اختيار عاصمته - كما هو محدد في أساطير التأسيس، وهي التي تمنحه أيضاً قوتها والانتصار على العدو. وتعتبر الملكة بمثابة هبة الإلهة، تلك الهبة التي تقوم بتعديدها كل عام وترسخ تلك الاعتبارات بشدة في العقل. ويحرص المنزل النيبالي الملكي على مراقبة أدنى تعبيرات الإلهة الحية وما ينشده هنا هو الاشارات المحذرة المتعلقة بمستقبله. وأما كانت تلك الاشارات سعيدة أم غير سعيدة ولطالما جرى سرد القصة التي ترجع إلى سنة ١٩٥٥ عندما وضعت "Kumari" العلامة المقدسة على جبين الأمير المتوج "Mahendra" بدلاً من وضعها في ذلك الوقت على الملك. ولقد مات الملك بعد ستة شهور من هذا الحادث وتوج ابنه "Mahendra" ملكاً.

ويأتي طقس تجديد القوة الملكية على وجه الخصوص في الوقت الذي تحدث فيه الاضطرابات والخلقات والاحترافات، في أثناء الاحتفال بحكم زعيم فوضوى العاصمة وتظهر الشياطين والتي قامت بخلع السلطة عن الإلهة وهي ترقص في الطرقات بل وتهدد

الكون. ويتجمع الناس في أماكن معينة من المدينة ويقومون بانتقاد السلطة بصراحة. ويؤلف المواطنون مشاهد كوميدية صغيرة مواكبة لتلك الأحداث، ويدور هدف تلك المشاهد حول شخصية سياسية، أو دينية أو تاجر غني، أو شخص معروف. ولا يقتصر حدوث تلك الفترة الزمنية من الاضطراب على الاحتفال فقط، بل إنها تمتد خلال الشهر بأكمله مجتازة في هذا فترة احتفال "Indra Jatra". ويتضمن احتفال البقرة "Gai Jatra" الذي يحدث في بداية شهر Bhadra مجموعة من الاتحافات، كما أنه يعمل بصورة رمزية على الإطاحة بالسلطة. ويفتح هذا الاحتفال مجالاً لرقصات الشياطين في كل أنحاء الوداي. ويتم استعادة النظام فقط عن طريق الطقوس المقدس الذي تحدته "Kumari"، وهكذا يضع تجديد القوة الملكية نهاية الزعم الفوضوي الذي هدد المملكة. وتحتل الشياطين ويتوقف النقد. ويخرج الملك من تلك المحنة باستعادة قوته، وهذا يرجع لفضل الالهة Kumari. ويتم توحيد المجتمع بأكمله في ظل الانتصار الذي تم تحقيقه على قوى الشر.

حركة التأسيس :

تتوثق العلاقة بشدة بين كل من الحيز المدني والملكية في العالم الهندي. فتعمل الطقوس الملكية العظيمة على إعادة تحديد النظام الاجتماعي - الذي يتحقق في ظل حماية الملك والآلهة - وذلك عن طريق إعادة بناء الحيز المحلي. وهنا تعتبر مدينة Ne-war جزءاً لا يتجزأ من بناء اجتماعي كهنوتي، والذي يظهر ملكه كمنظم عظيم وصانع للقوانين (مساعدة الكهنة البرهمية). وينطوي ذلك البناء الاجتماعي على قاعدة للقوة السياسية، تلك القوة التي تحققها الاحتفالات الجماعية. ويأتي احتفال "Indra Ja-tra" خاصة بعد إعادة تحديد حدود المدينة عن طريق المواقب - إلى إعادة التأكيد على وجود الثنائية المركزية لكل من الملك وإله الحارس في قلب المستوطنة. فنجد أن في حضارة Newar، كما هو الحال تقريباً في كل مكان في شبه القارة الهندية - يظهر كل من القصر والمعبود Taleju والذي نسميه هنا معبد Kumari كمركز للمدينة لا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض. وتتوقف هيمنة أحد المركزين على الآخر على ما يتعلق به الفرد أما من هدف طقوسى، أو من فاعلية سياسية.

وينهى التأكيد بالفعل على أهمية الناحية الرمزية. ويتبلور الحيز المدني لـ Ne-war عن طريق أفكار هندوسية وبوذية محركة. إنه من المستحيل تماماً أن نعرف أو نتحدث عن أى حى سكنى بدون مفهوم دينى أو لاهوتى أو بدون تحليل طقسي. وتنطوي

الجوانب الخفية على حقيقة ما بنفس القدر الذى تنطوى عليه أيضاً الجوانب الظاهرة. وتعتبر مدينة وداى كاتمندو بمثابة رموز، تلك الرموز التى تكسو بها الآلهة الأرض وذلك كى تحتفى بمجدهم وتصميمهم. وتعكس تلك المدن نظاماً سامياً خارقاً للطبيعة. وكيف يمكن فى بعض الظروف أن يكون حيز المدينة محايداً. فالحيز المدينى يعبر عن تناقض معين وقيم أخلاقية، كما أنه ينطوى على سمة كونية. إن مسألة تجانس قصر الملك مع القصر الموجود فى المدينة السماوية يتطور من خلال استخدام قصة رمزية معقدة تحتاج نشأتها إلى تحليل تفصيلي. ويظهر التآرجح بين الأسطورة والنسق العمارى بصورة مستمرة. وبهذه الطريقة يتم نسج الحيز الطبوغرافى إلى إقليم رمزى ويصبح هكذا بمثابة نسق للرموز. وتلعب العودة المنتظمة إلى عصر أصل الأسطورة دوراً هاماً فى هذا الاعتبار. ففي كل عام يتم تكرار وتمثيل أساطير النشأة فى عواصم "ميلا القديمة" وتأخذ كل عام المراكب شكلاً ماضياً مع حدود جغرافية محددة بطريقة جيدة، كما أن تلك المراكب تعمل على إيجاد آثار التطويقات التى أخفاها العصر الحاضر. وتستخلص المدينة من هذا الأمر قوة جديدة ومجديد. كما يتم إحياء موضوعات من أجل دورة سنوية جديدة. وبالإضافة إلى هذا يتم إعادة تشكيل المدينة مرة أخرى كوحدة موجهة مركزة حول المقدسات والقصر، وذلك عن طريق عرض سجل تأسيسها فى مواعيد ثابتة. ويعاد تعريف المدينة على أساس أنها مساحة مغلقة، منفصلة عن الريف المجاور لها عن طريق حدود رمزية. ولا تنسى بالتأكيد الخلاقات الداخلية، بل وبمساعدة الكحول تتضاعف بشدة تلك الخلاقات، إنها مسألة تتعلق بصراعات طقوسية وتمييزات جماعية. وتحديث الطقوس المدينية عموماً نوعاً من التماسك وتبعث من جديد "نحن" الجماعية.

إن المجموعات البشرية التى تكون دائماً مغلقة، قد تم فتحها وامتزاجها معاً فى تلك الأيام. وتم تشكيل رابطة بين ماضى أسطورى مازال حاضراً فى الذهن وبين الوقت الحاضر الفعلى. فى الواقع يمكن لمدينة وداى كاتمندو، شأنها فى هذا شأن المستوطنات العديدة قبل الصناعية حول العالم، أن تحيا ثانية تلك اللحظات الافتتاحية. إن الوقت الدائرى الذى تنسجم معه تلك المدن بسبب تعاقبات لتقنيات وتعاقبات للنهضة، ولابد من حدوث نوع من الرمزية، تلك الرمزية التى تنشئ تخليد حلم قديم جداً، وإنكار التاريخ دون أن تكون قادرة بالفعل على تحقيق هذا الهدف بصورة كلية.

الهوامش

(١) بعض نتائج الكشف عن الآثار في س.ب.ديو ، اكتشافات الأركيولوجيا "المتعلقة بالآثار" في كاتندو ١٩٦٥ ، كاتندو HMG ، قسم الأركيولوجي ١٩٦٦ "Hadigaom, Gairidhoia" كشف عن الآثار في وادي كاتندو "نيبال القديمة" ١٩٨٥ العدد ٨٩ ص ١٧ - ٣٠ عند "Dhumvorahi, Hadigaon". ومن الصعب أيضاً تحديد تاريخ الأبراج الموجودة في باتان والتي تحيط بالمدينة، وذلك يرجع إلى الإقتضار إلى عنصر الكشف عن الآثار، قارن فير. "F.R Allchin, anote on theasakan stupa of patan" والمعماري، ذلك العمل الذي نسخه كل من "Franz , Steimer Verlag, Wiesbaden, Dal- lop Iccola" ١٩٨٠ ص ١٤٧ - ١٥٥ ، والنتائج الأخيرة من عملية الكشف عن الآثار في Ismea والتي قام بها . ج. ريراد "G. Rerard"، تصديق بل تؤكد على وجود دعائم راسخة بطريقة جيدة لمدينة ملكية صغيرة في بداية العهد المسيحي، وربما قبل ذلك في هيديجون، هذا بالإضافة إلى وجود فقر ومهادي - مدينة هندوسية. ولقد تدهورت هذه المدينة وذلك مع قدوم القرن الحادي عشر، تلك المدينة التي كان من المحتمل أنها تعد بمثابة واحدة من عواصم ملوك "Licchair" وهذا يرجع نتيجة لكثرة غير معروفة تماماً (حريق أو زلزال). ونحن اليوم لا نجد سوى قرية كبيرة على السطح الخارجي لوداي كاتندو العظيم. قارن "Verardi, Harigaon satya Narayana Kathmarndu" وقد نفذ تقرير على عمليات الكشف عن الآثار ١٩٨٤ ، ١٩٨٨ روما "Ismea" ١٩٨٨.

(٢) يظهر عرض عام لتلك المدن في -so " La notion de Ville dans une so- cie`te` asiatique traditionnelle, l' Homme," ١٩٨٢ ص ١ - ١ - ١١١ ، كما يظهر أيضاً ذلك العرض لتلك المدن في كتاب

Stadte im ١٩٨٢ "N., Gutschow : Stadtraum und ritual der newareschen Dirirathmandutal " stuttgart, Kohlhommer ويوجد بعض المعلومات التاريخية في Delhi Kegmi بنيبال القديمة ، دلهي

"Dhonovojra Vjracorya 1971 F. Mukhopadhyay" تطور المستوطنات القديمة والوسيلة في وداي كاتندو - نظرة على الدليل النقشي تراث وداي كاتندو الذي نشر بواسطة N. Gutschow, A.N ichailsoftsuerlag VGH wirssemsche ١٩٨٧ ص ٢٥٧ - ٣٦٤ "M. Witzol" "موقع عاصمة Licchou" يجب مقارن كتاب "M. Witzol" "موقع عاصمة Licchavi" "نيبال" دراسة ثقافية لوداي كاتندو، برنستون ، طبعة جامعة برنستون ١٩٨٢ ، المجلد الأول الفصل الرابع.

(٣) للإطلاع على أسورة نشأ باتان ، انظر على الخصوص D. Wright "تاريخ نيبال" Ranjet

Gupta, Calcutta ١٩٦٦ ص ٩٠ - ٩١ ، ذلك العمل الذى يقدم رواية كاملة بخصوص ذلك الأمر ، ويجب الإطلاع أيضاً على N. Cutschow "باتان : تطور تاريخى ، البناء المكانى والطوبوغرافيا الطقسية" فى مدينة باتان ١٩٨١ ص ٢٦٢ - والجدير بالملاحظة هو أن تلك الاسورة تشير إلى الاسم النبلى (Latitpur) للمدينة ولكنها لا تشير إلى الاسم الحديث للمدينة yela ، للإطلاع على نيبال فى القرنين ١١ ، ١٢ انظر B, Kalver أيضاً "بيعات ووهونات" VGH Wissenschaftsverlag, Sankt Augustin ١٩٨٥

(٤) قارئ B.j. Hasrat تاريخ تنا V.V. Hashia@p وكالة معهد الكتاب ١٩٧٠ ص ٤٦ وانظر أيضاً مؤلف S. Leui : Le Nepal etude historique باريس - ليروكس ١٩٠٥ - ١٩٠٧ المجلد الأول D'un royaume au royaume ص ٥٢ - ٥٣ وهنا تذكر الاسطورة أيضاً الاسم النيبالى للمدينة Kantipur أو كاتندو ، ولم تذكر الاسم الجديد لها Yern .

(٥) وينص الحدث التاريخى الذى قام بترجمته "D. Waright" ١٩٦٦ ص ١١ على أن مدينة باختبور قد تأسست نتيجة إثارة وتحريض من الإلهة "Annapurna".

(٦) للإطلاع على هذه الاسطورة انظر "B.J. Hosiat" ص ٣ - ٣٢. ويوجد العديد من التحليلات المفصلة لتلك الاسطورة فى كتاب "G. Taffin" "المجتمع والدين عند سكان نيبال المحدثين" باريس ١٩٨٤ ص ٥١ - ٥٣.

(٧) "B. Kalver , M. Gutsch" باختبور ، خير منظم من المفاهيم والقطائف فى مدينة نيبال ، فبادن "Franz Steiner Verlag" ١٩٧٥ ص ٢٠.

(٨) شرحه ص ٢٠ .

(٩) انظر كتاب "D. Vojaracarya" "تطور المستوطنات القديمة والوسيط فى وادى كاتندو" ومن الملاحظ عدم وجود الكلمة السنسكريتية "Puia" والتى تعنى مدينة على نفوس "Licchavi" ولكننا نجد فقط كلمة "Grama" التى تعنى قرية وكلمة "Diavga" التى تعنى اتحاد القرى حول مركز تجارى وكلمة "Tola" التى تعنى مجموعة قري. ومع هذا فقد كان سكان الوادى مواطنين مؤهلين على العكس من هؤلاء السكان الذين يطنوا المرتفعات والحدود الخارجية للوداى حيث يطلق عليهم كلمة "Janapada" التى تعنى قروي.

(١٠) م. سليسر "M. Sluser" ص ٨٧ للإطلاع على وجهة النظر القديمة بشأن الاستخدام للمصادر النيبالية انظر ك.ن. ميلا "حدود سطح الاركيزولوجيا" وإسهامات للدراسات النيبالية ١٩٨٣ ، المجلد الثانى ، العدد الأول ١٢٥ - ١٣٣ .

(١١) م. سليسر ، شرحه.

(١٢) م. سليسر M. Sluser ، شرحه ص ٨٩ فيما يختص بنشأة كاتندو ، انظر "M. Gutschow" "كاتندو : تطور تاريخى ، بناء ملكى ، طوبوغرافيا اجتماعية وطقسية" فى مدينة كاتندو اتسبريك

- Khumbu Hianad ١٩٧٦ Universitätsurlag Wagner ١٣ / ٣ ص ٢٤٧ - ٢٥٦ .
- (١٣) انظر لومبارد "Lombard" ص ٨٤٧ "E.S.C , Pour une histoire des Villes
- ١٩٧٠ رقم ٤ . du sad - Est asiatique
- (١٤) "Mesocasm, K. Levy" الهندوسية وتنظيم مدينة شمالية تقليدية فى نيبال ١٩٨٩ ص ١٠٥ .
- (١٥) اقتبس عن طريق م. سور "Sorre" : أسس الجغرافيا البشرية، باريس أومندكولين ١٩٥٢، المجلد الثالث ص ١٧٨ .
- (١٦) انظر B. Kolver , M. Guslsch : باختبور ص ٢٦ .
- (١٧) هـ. أ. أولد فيلد "H. A. Old Field" : صور من نيبال، الجزء الأول دلهي دار نشر كوزمو ١٩٧٤ ص ٩٥ - ٩٦ ، النسخة الأولى . ١٨٨٠ .
- (١٨) د.ر. رحى : نيبال الوسيطة ، الجزء الأول، دلهي F. Mikhopadhyay ١٩٦٥ ، ١٩٦٦ ص ٥١٤ .
- (١٩) B, Kalver ، خريطة طقسية م نيبال، منشورة فى "Folio Rare" ، شتيز فبرلاج، ١٩٧٦ صفحات ٦٨ - ٨٠ .
- (٢٠) D.R Regmi نيبال العصور الوسطى ، المجلد الثانى اكلكتا ، ١٩٦٦ ، ص ٥٧٦ .
- (٢١) انظر م. سليو ، نفس المرجع المجلد الأول ص ٩٣ والثانى ص ١٠٨ - ١١ .
- (٢٢) انظر N.Gutschow ، مبانى ساحة الدار فى نيبال، القصور ، والمعابد، والأديرة للسكان ، فى A.L Dallapicola (ed.) Vijayanagara, City & Empire, New Currends of Re- search لسيادات افرائز شتيز ١٩٨٥ ، صفحات ٣٦٢ - ٣٧٩ .
- (٢٣) G. Êoffin , P. Berger, L. Feville , V. Barre ، ناناوتى ، قرية نيبال ، باريس ١٩٨١ .
- (٢٤) بصور من الأصل .
- (٢٥) N. Gwschaw كتمندو، انطور التاريخى ، الهيكل المكانى الطبوغرافيا الاجتماعية والشعائر ، نفس المرجع ص ٢٥٠ ، انظر أيضاً S. Levi .
- (٢٦) S. Levi المصدر السابق، المجلد ٢ ، ص ٥٣ .
- (٢٧) L' Indra jafra a pyangaoniessai Sur , G. Toffin , Une fete newar de la Valle'e de kadhmando الإتنوجرافيا رقم ٧٦ ، ١٩٧٨ ، صفحات ١٠٩ - ١٣٧ .
- (٢٨) La redigian romaine archaique , G. Oumezil ، باريس بابو (الطبعة الثانية) ص ١٩٦ .
- (٢٩) مدخل إلى Hanuman D. haka ، كاتندو INAS جامعة Tribhuwan ١٩٧٥ ص ٢٠ .

- (٣٠) ج . جوندنا J. Gonda : المملكة الهندوسية القديمة من وجهة النظر الدينية Numen ١٩٥٥ - ١٩٥٧ .
- (٣١) يعتبر ملف الاثنوغرافيا الذي ألهمه M. Allen عبيادة الـ "Kumari" كاتندو NAS طبعة جامعة ترييهون ١٩٧٥ حتى الآن بمثابة الشيء الكامل على تلك العبادة الخاصة في نيبال.
- (٣٢) انظر R. Pradhan طقوس محلية وكونية بين هندوسى Newar في كاتندي، نيبال : دلهى قسم علم الاجتماع ١٩٨٩ ، رسالة دكتوراه.
- (٣٣) ولقد تطور هذا الاقتراض في كتاب G. Toffin "مظاهر مملكة Newar الدينية في نيبال" محفوظات العلوم الاجتماعية للأديان العدد ٤٨ عام ١٩٧٩ ص ٥٣ - ٨٢ .
- (٣٤) تصور من الأصل الانجليزي.

"رينيه بيرجر"
"Rene Berger"

العلم والفن : الأسطورة الجديدة ..

التحول فى قواعد النظام القيمى والتربوى نحو الوصول
إلى علم لدراسة وتوجيه النظام القيمى والتربوى

من المسلم به أن هناك العديد من العوامل المتداخلة والمتشابكة ، هى التى تتولى صياغة مواقفنا ورؤانا ، منها ما هو سياسى واقتصادى واجتماعى ، ومنها ما هو مرتبط بالتطورات العلمية والتكنولوجية فى عصرنا ، خلاصة القول أن هذه العوامل من الكثرة والتعدد بحيث لا يصبح من الهين حصرها . وما لا شك فيه أن لكل منا تصوره العام عن تلك التحولات الكثيرة والمتنوعة والتى أصبحت من سمات العصر الذى نعيشه ، خاصة تلك التحولات ذات العمومية والوضوح .

وليست النقطة المحورية فى هذه الدراسة ، هى الوقوف عند تلك الاختلافات التى تنشأ عن هذه التحولات المتسارعة والمتنوعة ، والتى تتبدى فيما تنطق به من معان عند كل مناسبة ، بل إن الأمر الأكثر أهمية هو إلقاء الضوء على تأثير هذه الظاهرة فى سلوكنا ، خاصة خلال الحقب الأخيرة . حيث أصبح من المؤكد ومن خلال إختبار للمصطلحات الفنية فى تطورها ، أن ما تنطق به من ألفاظ له دلالاته ومعانيه المؤكدة ، التى تتسم بالاستمرار والوجود والترابط المنطقى ، من خلال اتحادها مع غيرها من الكلمات إما كبدائيات لها أو ملحقات بها .

ترجمة : « بدر عقل »

إن هناك كثيراً من التعديلات يتم كل يوم على الصياغات اللغوية، وليس هذا الأمر سوى انعكاس لتأثير هذه الظاهرة، وللتمكن من التعبير السليم عن الأفكار والمعتقدات، خاصة فى ظل الثورة التكنولوجية فى عالم الاتصالات التى يتسم لها مجتمعنا الراهن. لذا فإن معالجتنا لهذه الظاهرة لا يقف عند حدود "علم اللغة" أو حتى "نظرية المعرفة" التقليدية، كما لا يجب النظر إلى الصياغات اللغوية الجديدة بصفتها محض مصطلحات حديثة.، إن الأمر فى رأينا أكبر من ذلك .. إن هذه الصياغات هى دالة على أننا بصدد معرفة جديدة تختلف بحق عن كل معارفنا السابقة. إن العالم على مشارف عصر جديد، عصر يعلو على المستوى المدرك من قبل، إنه عصر يتشكل فى الواقع قبل أن نلمسه أو ندركه حواسنا.

صياغات منطقية غير تقليدية :

ما هى الاستجابة ؟ لو أنك ووجهت « بكلمة » ما هو رد فعلك ؟ إن الأمر هنا ليس محض سؤال وجواب ، بل المقصود هو المعنى العام لرد الفعل، أى ذلك النشاط الداخلى الذى يؤدى إلى تغيرات عضوية للشخص، إما أن تؤدى إلى نوع من الاضطراب أو حالة من التوازن، وذلك تبعاً لنوع الكلمة التى هى بمثابة الحافز أو المثير لهذا التغير. إن هذا الأمر يضعنا على الفور أمام إشكالية معقدة، تتطلب منا فى آن واحد أن نلجأ إلى أساليب التحليل النفسى « الفرويدى »، وكذلك مناهج علم الضبط أو التحكم « السبرنتيقا » "Cybernetics"

إن كل نظام اجتماعى أو معرفى أو حتى تربوى " تعليمى " يحتوى على مجموعة من العناصر التى تتفاعل معاً ، لتنتج نوعاً من التماسك والترابط والاستقرار، يميز هذا النظام عن غيره من النظم الأخرى، ومن ثم فلكل نظام منطقها الخاص به، الذى يضمن تفرد من جهة، ويضمن القيام بوظيفته من جهة أخرى. بل يمكن القول إنه طالما توجد وقائع وأحداث، وتوجد أفكار وسلوكيات مشتركة، فثمة وجود « للمنطق » حيث أن نجاح أية ظاهرة هو فى تتبعها واتساقها، وطالما الأمر كذلك فلا بد « للمنطق » فى هذا السياق. وهكذا فإن كل النظم والظواهر القائمة فى حياتنا لها منطقها، الأسواق، رجال الأعمال، السياسة، .. حتى الفنون لها منطقها الخاص مثل الفن المصرى القديم وكذلك الصينى، وللموضة أيضاً ولتقاليد الطهى منطقها وكذا الأقاليم.

لقد خضعت هذه الظواهر لدراسات مستفيضة من قبل الكثير من العلماء فى كافة التخصصات، خاصة فى مجال الأنثروبولوجيات، والإثنولوجيا، حيث برهن العديد منهم على سلامة هذه الرؤية وأهمية هذا المنطق فى دراسة كل ظاهرة، ... حيث ما زالت الهوة

واسعة بين المنطق القائم على الشعور أو ذلك المستقى من إعلانات الصحف وأجهزة البث الإذاعي والتلفزيوني، وبين المنطق القائم على الإدراك السليم والبحث المنظم، أو كما قال بسكال « إن للقلب مشاعره لكنها دائماً مشاعر جاهلة » (فرانس تيل كوم : المستقبل الممكن). (France Telecom : the future in advance). إن عملية التصنيف العلمي لكافة الصيغ، وعرضها في تنوعها واختلافها طبقاً للعصور والثقافات والمواقع، وإعمال العقل في دراستها، ليمثل في رأينا المنطق السليم، من أجل الوصول إلى فهم دقيق^(١).

لقد كان هناك العديد من الصيغ المنطقية التي تطورت جنباً إلى جنب مع الصيغة الأرسطية، تلك الصيغة التي قدمت في حينها رؤية ثورية للتغيرات. إلا أنه بموت أرسطو، كانت هناك صيغ أخرى قد بدأت تأخذ مكانها، وأغلبها قد قام على تصور شكلى للوجود مستبعداً الرؤية الحسية التي كان قد وضع مبادئها أرسطو. وقد تركزت القياسات العقلية في ثلاثة مبادئ. المبدأ الأول هو مبدأ الوجود أو « الكينونة » ويعنى أن الشيء لا يكون إلا ذاته ، أما المبدأ الثاني فيقوم على أساس إلغاء التناقض أو نفيه أى أن الشيء لا يساوى إلا نفسه، أما المبدأ الأخير فهو نفي للوسطية بمعنى لا يجتمع شيان في مركب واحد.

وقد يكون من المفيد أن نلقى نظرة سريعة على بعض الصيغ المنطقية الأخرى^(٢). خاصة تلك الصيغ غير التقليدية، فعلى سبيل المثال. كان هناك الصيغة المشوشة والتي كانت محاولة لتأسيس مفهوم عن الانتقال التدريجي بين الحقيقة والمطلق، كذلك وجدت الصياغة الأخلاقية والتي قامت على نحت تعبيرات من نوع ، هذا يجوز .. هذا ملزم، هذا محظور .. هذا اختياري وهكذا، ثم كانت هناك الصيغة المعرفية والتي حاولت تقديم مفهوم لكل من الاعتقاد ، والمعرفة ، أما المنطق الشرطى فقد قدم تصوراً مفاده أن الضروري والممكن وغير الممكن والطارىء كلها أشكال مختلفة لجوهر واحد هو الحقيقة .. ثم كانت هناك صياغة أخرى مثل تلك الصياغة التي حاولت التأكيد على أن جميع الاستدلالات لا يمكن أن تكون واحدة ولو كان مصدرها واحد، كذلك وجد المنطق الزمنى «التاريخي» والذي قامت رؤيته على أساس ارتباطها بالأحداث التاريخية (أو بزمان وقوعها) سواء في الماضى أو المستقبل، ولضمان نجاح هذه الصيغة فلا بد من ترتيب الأحداث زمنياً وكذلك أخذ الحقائق الراهنة في الحسبان.

إن هذا العرض أو الاستقصاء لتلك الصيغ غير التقليدية للمنطق، يعكس بوضوح ذات الحالة التي عليها معتقداتنا وأفكارنا ، من زاوية التعدد والتباين، وهو الأمر الذي

ينعكس بالضرورة فى سلوكياتنا، وكذلك فى لغتنا الفطرية، حتى لو تشابهت الظروف والجوانب الوضعية على المدى القصير، فهل تتشابه الجوانب الوجودية على مستوى الخبرة الخاصة لكل منا وهل يمكن تحديد ذلك (٣)؟ .

لقد تسبب المناطق الغربية فى إشكالية هامة، ترجع إلى قيامهم بتشويه النظم المنطقية غير الغربية. خاصة الصيغة الهندية، تلك الصيغة التى جرى دراستها بعمق كبير خلال النصف الأخير من هذا القرن. وعلى سبيل المثال فقد قام أحد المناطق غير التقليديين ويدعى مايايا "Nyaya" بتأسيس صيغة للاستدلال تقوم على مراحل خمس :

- ١ - الوصول إلى البرهان، وهى مرحلة الاتعزال وكبح الفرائز.
- ٢ - مرحلة الكشف أو الإقناع (نوع من التسامى الذاتى). ٣ - القدوة (أو المثال) النضج بقرين من الحقيقة عبر التسامى على العواطف.
- ٤ - النزول إلى الواقع للتطبيق.
- ٥ - الاستنتاج أو الرؤيا ...

كما يجب ألا نغفل كذلك فى هذا المقام، الإضافات التى قام بها رجال «اللاهوت» ولعبت دوراً فى تطور المنطق، والتى تأسست على التكامل بين المعرفة المباشرة المكتسبة عن طريق الحواس والمشاعر، والمعرفة المنقولة عن تراكم الخبرات السابقة.

لقد قام علماء الأجناس، واللغويون وكذلك علماء الأنثروبولوجيا بعرض هذه القضية بإسهاب مصحوبة بالإيضاحات والشرح. ومنهم على سبيل المثال بنيامين لى ورف "Benjamin Lee Whorf" فى دراسته عن هنود «الهوبى» حيث قام بتوضيح أن اللغة التى تتحدث بها قبائل «الهوبى» "Hopi" لا تشمل على أفعال تشير إلى زمن الحدث (الماضى، الحاضر، المستقبل) بل هى تُعنى أساساً بالإقصاص عن نوع المتكلم ومدى وضعه فى القبيلة، ويتبدى ذلك من خلال تعبيره عن نفسه خلال الحدث. وهى فى ذلك لا تتشابه مع اللغات الحية الأخرى مثل الإنجليزية والفرنسية. وهو يخرج من ذلك، بأن لكل لغة نموذجها الخاص بها، يعتمد على خصوصيتها فى التركيبات اللغوية التى تخلق التبادل والتأثير الفعال بين المتحدثين بها (٤).

إن جوهر هذه الظاهرة ربما ودر فى شكل ملاحظات أولية فى ذلك التقرير الذى أعده «ليفى شتراوس» "Levi Strauss" يجب أن يظل كل شيء مقدس فى مكانه ، وكذلك الإضافات التى قدمها الأنثروبولوجيون، والتى أنفصحت عن الدور الذى قامت به المقدسات التى شكلت عناصر النظام المعتقدى والجماعى فى كثير من المناطق، وهى النظم التى تم تدميرها عن عمد فى نطاق الغزو الاستعمارى والاستيطانى لهذه المناطق (٥) . وبهذا السياق يكون «المنطق» كل «المنطق» مرتبطاً بجوهر هذه النظم التى كانت قائمة

والتي تصل في حركتها النهائية والمطلقة إلى المقدس. من ذلك العرض المتقدم ، فإنه يمكننا أن نلخص قولنا في النقاط الآتية :

١ - إن كافة المعتقدات فيما تشمله من سلوكيات ومؤسسات لا تخلو من المنطق، وهذا المنطق هو الذي أمن لها الشرعية والترابط المنطقي بين عناصرها وتفاعلها معاً.

٢ - كانت هناك أفضلية واضحة في الثقافة الغربية منذ وقت مبكر لإعطاء الأولوية للمحسوس المادى والسببية العقلية وهو الأمر الذي قاد إلى مفهوم انقسامى ونظام قيمي تربوى يتسم بالتجزئية.

٣ - وانعكاساً لرمزية الرؤية في الثقافة الغربية، فقد تأسست مرجعية تستند على العقل، وعلى ذلك النظام القيمي التربوى المنضبط، للحصول على أية إجابات للقضايا المطروحة على الإنسان خاصة فيما يتعلق بما وراء الطبيعة، وقد أعترت هذه المرجعية هي الأساس التاريخي كشرط للتطور الحضاري، مع التسليم على نسبية هذه الشروط.

٤ - وانطلاقاً من هذه الرؤية في الثقافة الغربية. فإن العديد من المنظومات القيمة الانضباطية والتي ظهرت في وقت لاحق، انصب كل اهتمامها على امتلاك القوة التي تتمكن بها من التعامل مع الواقع المادى من أجل تعديله.

٥ - لذلك فإن التحول في النظام القيمي التربوى المنضبط، لم يتبد في نوع واحد من التقدم، بل أخذ أشكالاً متعددة ومتنوعة ومتفاعلة من قواعد الانضباط القيمي، قادت إلى نوع من النظرة التجزئية والانقسامية للواقع، ثم العودة إلى نوع من التكاملية مرة أخرى (التحليل - التركيب) (٦).

أما على مستوى الأسطورة فقد أخذ المقدس شكلاً حياً متجسداً (يتناقض تماماً مع مضمون المنظومة الرياضية) وفاعلاً، حيث أصبح الله هو المرجعية، وتبدت المنظومة القيمة التي تتحكم في السلوك من خلال تحول المقدس (الله) إلى مفعول به.

ففي أسطورة "أوزوريس" وهو المعبود الأول عند المصريين القدماء، والمتحكم في أقدارهم، وواهب الحضارة. يقتل هذا الرب على يد أخيه « ست » ثم تقطع أوصاله وتنتشر بطول أرض مصر، ثم تقوم أخته وخليته « إيزيس » وبمعاونة من « أنوبيس »، « وتوت »، « ونفتيس »، بلملمة جسده وجمعه مرة أخرى ، وفي حضور إله الموت تتلى التعويذة المقدسة فتبعث فيه الحياة من جديد. في نفس الانجاء تأتى قصة صلب المسيح، حيث يتم الانتقال من جهره إلى جوهر آخر، حيث تنتقل الروح القدس من الأب لتتجسد في المسيح الابن. [وبعد المضي إلى أبعد من ذلك في سرد العديد من الأساطير المتشابهة، فإننا

نطرح سؤالاً، بدون سوء نية، هل كان هؤلاء الباحثون والمشاركون في الندوات والموائد المستديرة، ينقصهم ذلك التشابه بين أسطورة "أوزوريس" وصلب المسيح، كى يدركوا أن مبادي قتل الروح، والكلمة، هي منظومة معرفية جديدة، تعد تحت جميع الظروف نوعاً من التفاعل بين النظم القيمية ذات القواعد التربوية المنضبطة؟

نموذج التحول فى قواعد الانضباط القيمي :

فلنترك الآن عالم الأسطورة، ذلك النموذج الذى قام بطرحه نوربرت ونر "Norbert Wiener" الطفل المعجزة، والذى لولاه ما تمكن واحد من هؤلاء المحدثين، من أن يبرهن على عملية تجسيد الله فى الإنسان فى أسطورة "إيزيس" (٧) .. إنه الرياضى والفيلسوف وأبو السبرنطيقا، والتي كانت أعماله أكثر نجاحاً فى تقديم نموذج على التفاعل بين قواعد الانضباط القيمي التربوي للنظم المختلفة. إن الحلقات الدراسية وأقسام الدرس والتي جمعت بين علماء من تخصصات وأنشطة مختلة - رياضيين وبيولوجيين وفيزيائيين، وأطباء - قد أظهرت مناقشاتهم التي قامت على أسس عقلية، ذلك الوصف الذى ورد فى كلمات ونر "Wiener" على مدى سنين طويلة فكان الدكتور "روس بلو" "Dr. Ros enblueth" يؤمن، وقد شاركته هذا الإيمان، بأن هناك الكثير من المناطق كانت مؤهلة للتطور العلمي، إلا أنها أهملت وكأنها بلاد بلا بشر، بينما واصل البعض الآخر تأسيس العديد من العلوم فى شتى مجالات المعرفة (٨).

لقد كان هذا الايمان المشترك يسعى فى المدى البعيد إلى تأسيس علم جديد للمعرفة لدراسة السلوك والعادات والتقاليد، خاصة فى تلك المناطق التي تتطلب أن نقوم بإعادة اكتشافها.

لقد كان التحدى الذى يواجهه هذا المسمى يكمن فى التقاليد التي تكرر للانقسام بين العلوم المختلفة من جهة، ومن جهة أخرى تلك السلطة التي تقف وراء تأكيد هذا الانقسام. لقد تحول إيماننا بهذا الحلم بمشابة عقيدة دائمة ومستمرة «لقد كان حلمنا لسنوات طويلة، هو أن نؤسس معهداً للعلماء مستقلاً، تتوحد فيه جهودهم البحثية، فى واحد من تلك الحقول العلمية التي لم يتم التوصل إلى اكتشافها بعد، ولم يكن هناك ثمة أهمية لأن يتولى إدارة هذا المعهد لجنة إدارية، أو رئيس مجلس إدارة، حيث أن وحدة الجهود فى هذا المعهد تقوم على تلك الرغبة العارمة والتوحد الروحي النابع من الفهم المشترك، من أن هذه القضية هي بمثابة شيء مقدس وسوف يستمد كل منا القوة من هذا الإدراك الواعى بها» (٩).

ومن الأصوات التي تشابهت إلى حد كبير مع أفكار "ونر" ما جاء على لسان وإيلي كندسكى "Wassily Kandisky" فى مقالته الشهيرة، "الروحي فى الفن". «إن

هؤلاء الفنانين لا يملكون سوى استخدام أيديهم وما يصدر عنها من لمسات، تلك اللمسات التي تحدث في الناظرين نوعاً من الإنفعال الحقيقي للنفس، ولشاعرهم الباطنية، إن ذلك التناغم في الألوان الذي يقوم بإبداعه الفنان لا يقوم إلا على مبدأ واحد فقط، هو مبدأ التأثير بالاتصال من خلال النظر، وأن حساسية النظرة الإنسانية هي التي تخلق الإنفعال والاستجابة. ويمكن القول أن هذه القاعدة هي ما يطلق عليه «مبدأ الضرورة الداخلية»^(١٠). إن الضرورة الروحية عند "ونر"، وكذلك مبدأ الحساسية عند "كندنسكي" في ترابطهما يشكلان في رأينا قاعدة للإدراك، وعلى أية حال فقد ابتدع كل منهما رؤية لإدراك العالم مستظل قائمة ومستمرة»^(١١).

وهكذا فإن التحولات في قواعد الانضباط القيمي والتربوي لا تتقاطع فحسب عند ضرورة تأسيس علم لدراسة هذه القواعد مثلما يدعو ونر، بل تنطلق كذلك من الإيمان، ومن كل حركة قوية تؤدي إلى نظام جديد، وسبرنطيقا تتسارع للتحويل إلى علم أو حتى علم لدراسة قواعد السلوك الإنساني. لذا فإن الحقيقة تبرغ بوضوح خلال حقبة تاريخية لم تكن سوى نتيجة لضغوط عامة من قبل قوى قطبية، وهذا هو السبب في الوجود المتعدد والمشارك لكثير من العلوم مثل البيوسبرنطيقا، والنيروسبرنطيقا، والفيزيوسبرنطيقا والذي يمكن أن نطلق عليها نوعاً من التعايش أو الالتفاف.

عمليات التعايش والارتباط في الوظائف اللغوية (من خلال الكلمات المركبة أو بدونها) أو في مجالات العلوم المختلفة، مثل، السبرنطيقا والمجتمع، و السبرنطيقا وعلم الاجتماع، والسبرنطيقا وعلم السيكلولوجي، والسبرنطيقا والثقافة وأخيراً السبرنطيقا والفن... إلخ - والتي كثيراً ما تؤدي إلى تداخل النماذج التي يقوم بتصميمها طرف من الأطراف في مجال علم معين، مع خصائص السبرنطيقا.. ليست في الواقع إلا تعبيراً عن أن كافة الظواهر ترتبط ببعضها البعض بطريقة عضوية في مجال التجريب أو على أرض الواقع. لذا فإن العلماء من الناحية الواقعية يسعون للالتقاء على تصور مشترك لبحث الظواهر الكونية، وسوف يكون ذلك بمثابة فتح جديد للبشرية.

وهذا هو بالضبط، ما حدث في مجال الفن والابتكارات، حيث تم وضع تصور في محاولة لتفسير المنطق الكامن وراء العملية الإبداعية من منطلق التشابه في عملية الإبداع في المجالات المختلفة. وهذا التصور هو نتيجة لوحدة الجهود المشتركة لجماعة من الفنانين والمهندسين والدارسين والرياضيين، الذين بدوا كشخص واحد: ألبرت "Alberti" بيمرو ديلا فرانشيسكا "Piero Della Francesca" .. فتروفيس "Vitruvius" فيولا "Viola"، برونيل لاسكي "Brunelleschi" ... إلخ (يظل ليوناردو دافينشي هو

النموذج الأسطوري في هذا المقام). لقد أنصب اهتمام الباحثين كل في دائرة اختصاصه ، وباستخدام المنهج العقلي ، على دراسة مرحلة لنبالة وإلقاء مزيد من الضوء على إبداعها ، السورقزا في ميلانو ، والميدتشي في فلورنسا ، موتشي فلتروف أوربينو ، وجونزاجا في مانيترا ، أوربان الثامن ولد في العاشري روما ، وألدومانشيوف وفرنشيسكو كولونا في فينسيا .

إن الرسم المنظوري لم يأمن إكتشافاً منعزلاً أو فجائياً ، بل كان ثمرة حقيقية لعمليات التفاعل والتبادل بل والمواجهة التي أدت الى انبثاق المفهوم الجديد للكون^(١٢) . إن المنظور الثلاثي الأبعاد ، لم يكن سوى عملية إدراكية قصد بها مواجهة النموذج الوجودي الثنائي الأبعاد ، أو على حد قول ألبرت « إن الصورة هي الرؤية البصرية ، المثقفة » . ويمكن القول إن التأثير الذي أحدثه الرسم المنظوري أو الثلاثي الأبعاد ، يتماثل إلى حد كبير مع التأثير الرائع التي أحدثته نظرية السبرنطيقا . وقد أكد إروين بانوفسكي "Erwin Panofsky" على علمه المؤثر "الرمز في الرسم المنظوري" على أن عملية التجانس بين الفراغات في الرسم المنظوري لا تملك تشعب بأن هناك ثمة فراغ على الإطلاق ، حيث أن الفراغ جزء من العملية البنيوية للصورة أو «و نتاج لها ، إن بنية الصورة قد أتت بمفهوم عقائدي جديد ، مفهوم إنساني ليحل محل تلك المفاهيم التي كانت سائدة في العصور الوسطى ، بل ويمكن القول إن الرمزية الإلهية قد تنحت عن الطريق لتفسح المجال لرمزية إنسانية .

إن العمود الفقري لكافة "الهيكل" عبر كافة العصور والمجتمعات والحضارات ، لم يكن سوى محاولة لإدراك الواقع والتعرف عليه ، ومن ثم فإن الصيغ الرمزية كانت في عملية تطور وتغير مستمر . ونموذج الحضارات القديمة مثل المصرية والهندية والصينية واليابانية ، ليست إلا برهاناً على هذا الفهم ، ليس هذا فحسب ، بل إن الفن الحديث لأصدق دليل على عملية التغير هذه . إن النظم الرمزية لم تكن سوى دلالات تم بواسطتها إدراك مفهوم الحقيقة ، بل إن هذه الرموز في حركتها وتبدلها هي التي عززت هذا المفهوم لدى البشر . ولقد حدد فرانك ستال وهو واحد من الرواد في مؤلفه « الصورة والمكان » « أن الرؤية الحقيقية لعملية التعبير في النظام تقم على الاستخدام الحر الاختياري » لمجموعة من الوسائل البسيطة ، لتوضيح الفن ، فعلمة الرسم على سبيل المثال ليست سوى القدرة على التعبير الواضح في لحظات محددة ، من الوقوع في محاولات نظرية ، للوصول إلى فهم صورة العالم وذلك انسجاماً مع الفرضية القائمة التي تعمد بنا إلى مركز الإنسان في الكون أو الطبيعة^(١٣) . وفي دراسته المعترنة « الرسم والمجتمع » ميلاد وصعود الفن

التشكيلي من عصر النهضة إلى التكميلية، قدم المؤلف شرحاً وافياً عن التطور الفائق للفنون، انطلاقاً من الدائرة الذاتية والنظرية، إلى التبعية الحتمية للواقع، أى للظروف المحيطة بالفنان من سياسية واجتماعية واقتصادية، وهى ذات الصياغة التى استخدمها فى كتابة السابق الصورة والمكان (١٤) .

لقد كانت عملية النهوض فى المنظر الثلاثى «أو الرؤية المنظورية» تتم بطريقة تدريجية عبر عملية تأصيل شملت جميع مجالات المعرفة، فلم تقتصر على مجال الفنون التشكيلية فحسب، بل شملت كذلك الرياضيات «المنظر فى الهندسة» ، بالإضافة إلى شمولها لأشكال أخرى من الفنون كالمرح والباليه، ومنذ ذلك التحول فى قواعد الانضباط القيمي والتربوي، والذي يعد تحولاً هيكلياً يبشر بمولد عالم جديد أصبح الاتجاه القائم فى كثير من الأفطار، هو خلق مجموعة من الوسائل والأساليب وتوظيفها لفرض هذه الرؤية فى تأسيس الكون خاصة فى مجال التعليم. إن هدف هذا المنطق الوجودى قد زيف فى تأثير الواقعية الذى بدأ يضمحل وينحط إلى مجرد واقعية خيالية أو واهمة.

لقد ظهرت مشكلة بحثية على درجة من الأهمية والخطورة، إبان ظهور الكمبيوتر، والذي بواسطته تم التوصل إلى اكتشاف تقنية جديدة فى مجال الفن أطلق عليها «الرسم المتعدد» وهى أسلوب يمكن بواسطته إنتاج أشكال كثيرة ومتعددة من الرسوم. وقد أنشأ الكثير من المدارس الفنية أقساماً للدراسة هذا الأسلوب الجديد، بل إن هناك معاهد تخصصت فى تدريس هذه التقنية فقط، كما أقيمت العديد من المعارض والمهرجانات لهذا الفن الجديد فى كثير من الأماكن (التصوير بالكمبيوتر) (١٥) .

لقد صدر العديد من الدراسات التى تدعو دون تردد إلى استخدام هذه التقنية الجديدة، واقتناء الأشكال الفنية التى يبدعها الكمبيوتر «لكن الأمر لا يعدو أكثر من خيال صناعى ، سرعان ما يفقد تأثيره خاصة فى تلك الصور المطبوعة كميائياً أو ذات الوسط المغنط، فالأمر بالنسبة لهذه التقنية لا يعدو أكثر من مجموعة من العمليات الحسابية، لاستخراج رسوم سبق وأن تم برمجتها» (١٦) .

- الإسراف فى قواعد الانضباط القيمي - رؤية معرفية :

دون الدخول فى التفاصيل ، هل يمكن أن نسأل اليوم ، لو لم يكن هناك أصول مشتركة للمعلوم خلال العقود المختلفة ، فهل كان يتوقع أحد ذلك التحول الجديد فى قواعد الانضباط القيمي والتربوي (١٧) . إن جميع العلوم قد ساهمت فى خلق نظم تفاعلت فيما بينها ، لتخلق أشياءً جديدة ومواضيع للبحث جديدة انتقلت بنا إلى عوالم

جديدة من المعرفة وحقول جديدة للعلوم، مثل السبرنطيقا، البيولوجيا، الرياضيات، اللغة، الفلسفة، الطبيعة، الأثروبولوجيا، الاقتصاد، الاجتماع وهلم جرا .

إن عملية التضامن كانت بمثابة القوة التى جعلت العلوم ذات الأساس المشترك، تنطلق إلى آفاق رحبة فى محاولة رائعة لوصف وشرح ومحاكاة كل مراحل الاعتقاد الإنسانى، وبشكل عام كافة القدرات الإنسانية، العقل، الإدراك، التعليم، الاتصال، القرارات، لقد تميز هؤلاء العلماء بقدرة هائلة على التفاعل النشط والواسع بقواعد الانضباط القيمى والتربوى على المستوى العالمى، والتى مكنتهم من عرض نظم ومناهج العلوم التجريبية والإنسانية، إن هذا العمل الذى يقومون به والذى يسعى إلى توحيد مفاهيم الخطاب العلمى كمرحلة أولى لتوحيد العلوم بصورة واضحة وبسيطة، يعود بالدرجة الأولى إلى ذلك التناصى فى حقل العلوم الإنسانية. ليس هذا فحسب بل إنهم يحاولون التعرف على تقنية العقل البشرى من خلال الاستعانة بعلوم الكمبيوتر التى كانت التطورات الحادثة فيها هى بمثابة الرباط الذى جمعهم منذ البداية.

إن عملية توحيد العلوم باتت تتطلب اقتراح وابتكار العديد من الوسائل والتقنيات كضرورة ومدخل لتحقيق الطموح إلى خلق « معرفة عالمية » معرفة تهدف أول ما تهدف إلى أن تمسك البشرية بالعلم فى يد وفى يدها الأخرى تمسك بالفلسفة. إن هذا الطموح يجعلنا نتوقع تقارباً بين العلماء سوف يسفر عن هيئة جديدة تكون أكثر استعداداً للاستجابة إلى التعقيدات والمشكلات الناجمة عن التحولات المتسارعة فى عالمنا الراهن (١٨).

وفى إطار ذلك التعمد والتنوع فى المفاهيم بالنسبة لقواعد الانضباط القيمى والتربوى على مستوى العالم، ألا يدفعنا ذلك إلى التحول النشط لهذه القواعد، إن هناك حركة سياسية عارمة تشمل كافة الأقطار تدعو إلى هذا التحول، إن هذه الحركة لا تفتقد إلى الجذرية، كما أنها تشمل كافة معارقتنا القائمة، ولا بد من التأكيد على أن عدم رصد هذه الحركة بصورة كاملة، لا يجعلنا ننكرها أو نعتقد أنها ظاهرة وهمية، إن البناء السياسى والبناء العقلى على مستوى العالم باتا فى حالة تحول كامل .

إن النظر إلى العلوم المختلفة بصفقتها ذات أصول مشتركة، يجعلنا نلاحظ بوضوح أن هناك ثمة مبدئين يشرقان فى سماء العلم " الأول هو الميل إلى التكامل"، أما " الثانى فهو الانجذاب إلى الارتباط". وإذا أخذنا فى الاعتبار مفهوم التراكم التحليلى، فإن النظرة الواقعية تؤكد على ضرورة أن يستنتج النظام القائم رموزاً جديدة لنظام مؤسسى على

الصيغة العقلية، إن الاستنتاجات الأخيرة لعلم البيولوجيا، قد سلمت بوجه الشبه بين الشبكة الصناعية لتقنية التحكم، وتلك الشبكة الوصفية التي تتحكم فى وظيفة العقل البشرى.

إن نظام الإشارات المنطقى، وكذلك الاستنتاجات المؤسسة على البرامج التقليدية، لن يكتب لها الاستمرار طويلاً ، بل سيعمل عوضاً عنها صياغات ونماذج جديدة نتيجة للتوسع فى طاقات النظام ، هذه النماذج سوف تؤسس بالدرجة الأولى على الذكاء الاجتماعى لتتوافق واحتياجاتنا الراهنة، إن هذه الصياغات سوف يتم خلقها فى معاهد العلم والبحث، وبوسائل ضخمة تتوافق وأهميتها (١٩) .

والسؤال الآن هل كان يمكن دوين التطورات العلمية التى وسعت القدرة على الادراك وطورت القدرة على الاتصال ، أن نقوم بدراسة النموذجين الأصليين للفلسفة ؟ ، وأن نشقق منهما كثيراً من الميادى..، مثلما فعل على سبيل المثال كلوز ديلوز فى مؤلفه الذى حمل عنواناً غامضاً "Le Pli" (٢٠). عند شرحه لفلسفة ديكرت ، وفلسفة ليبيتز.

والنموذج الأول يقوم على اعتقاد « التمييز بين واقع الأجزاء التى تؤدى إلى الانقسام بحكم قابليتها للانقسام إلى أجزاء متناهية فى الصغر، وبين الاجسام ذات الوجود المطلق ». وهكذا فإن المشكلة تظل قائمة، فقط يتم تقسيمها إلى وحدات صغيرة. وطبقاً للمنهج الديكرتى فإنهم يعودون بتجميعها مرة أخرى طبقاً للقواعد التى وردت فى مقالته عن "المنهج" التى تقوم على مفهوم منفرد للواقع، يؤدى إلى قبول الواقع الظنى أو الاستنتاجى. وهذا الفهم يتناقض والمفهوم « الليبىتى » والذى كشف عن الاستخدام القامض للعبارات. واللجوء إلى نوع من المجاز والاستعارة.

إن مفهوم الانقسام يدفع بنا إلى الاعتقاد بأن الحالة التى توجد عليها الأشياء قابلة للانقسام إلى ذرات متناهية فى الصغر ، مثل محول الرمل إلى حبيبات صغيرة، أو تمزيق قطعة من الورق أو ثوب إلى قطع صغيرة غير متناهية.

إن المفهوم « الليبىتى » يختلف مع مفهوم « ديكرت » عن «الأجزاء اللامتناهية» حيث يؤكد على الاستمرارية دون غموض ، وأن الأشياء تأخذ شكل فيض من الموجات لا تخضع حركتها الداخلية للانكسار أو التلاشى ، بل تنتشر فى شكل حزم متحدة.

إن خبرتنا الذاتية والجمالية والفنية على وجه الخصوص، إذا ما نحينا جانباً الوجود الكمى للأشياء، تؤكد على إن عملية الانفصال قائل تماماً عملية الانقسام، حيث تتحول الأشياء فى ظلها إلى أجزاء منفصلة غير متناهية. لذا فإن الفسيفساء لا يمكن أن تتحول إلى مجموعة من القواعد مثلما تعامل معها التكعيبيين. فالأجزاء المكونة "للشيء" على

درجة عالية من المواجهة بين الذات والموضوع، وأن هذه الجزئيات فى عملية جدل مبهمه وصليبه طبقاً للمنظور الديكارتى. لذ فهل يمكن القول أنه بدون الصيغة التى توصل إليها ماندل بيرت « لوجود الحدس » هل كان يمكن ابتكار المرحلة الأولى من الكمبيوتر (٢١) .

ودون الذهاب إلى أبعد من ذلك ، فإن علينا أن نحدد التكامل بين عملية الإدراك ، وواقع الاتصال . بشرط أن نحدد وظيفة كل عملية فى المستويات المختلفة. إن عملية الادراك قدنا بالمنهج الذى يمكننا من تقسيم الواقع إلى أجزاء، أى تجميع المشكلات عن طريق تقسيمها ، ثم نتولى حلها فى ارتباطها العمل بالواقع ، أما عملية الاتصال فإنها قدنا برؤية جزئية أخرى عن الواقع من خلال الإدراك والملاحظة والتعليم. وبدون الشك فى قيمة هذا المسلك الذى مال مؤخراً إلى خلق نوع من التكيف بين هاتين العمليتين، فإن استخدام أى منهما لابد وأن يتم بطريقة مناسبة وفى موضعها السليم، خاصة وأن أسماعتنا تلتقط صدى تلك الصيغة « إن كل شىء مقدس يجب أن يظل فى مكانه » .

والآن ما هو التعريف المحدد لهذا المفهوم الجديد ؟ « ما وراء قواعد الانضباط القيمى والتربوى » ، إن الوصول إلى تعريف لهذا العلم الجديد يجعلنا نبدأ ونحن على بينة به، حيث أن الوصول إلى علم ينظم عملية الانضباط القيمى والتربوى، أمر سوف يكون أكثر تميزاً من تلك القواعد القائمة الآن ، كما ستكون منفردة كذلك عن مفهوم الكثرة والتعدد، أو مفهوم الانقسام فى قواعد التحكم فى السلوك الإنسانى، وكذلك عن مفهوم التفاعل. إنه مفهوم جديد يقوم على رؤية جديدة لاتحد ولا تهمل أى من الاتجاهات القائمة التى يتضمنها مبحث قواعد السلوك.

ومن المتصور أن كل عملية معرفية هى فى الأساس عملية صياغة للمصطلح فى أوسع معانيها ، وأن عملية الصياغة تلك تفصح عن نفسها الآن فى كثير من المناطق بمستويات ودرجات متفاوتة ومتباينة، ولابد من التأكيد على أن كل لغة تتولى صياغة المفاهيم الخاصة بها ، تلك المفاهيم التى تجعل من التقسيم للواقع أمراً يمكن التعامل معه ، وليس ذلك إلا نتيجة لوسائل الاتصال التى سهلت من عملية الاستخدام لهذه المفاهيم ، كما علينا أن نؤكد وبشكل مباشر أن اللغة التى نقوم بالتحدث بها ، هى فى فطريتها أكثر تعقيداً مما نتصور ، بل وتتناقض فى كثير من الأحيان مع الصورة التى غلغلها أو نغير بها عن أنفسنا ، وأن هذا التعقيد يفصح عن نفسه فى كل وقت حتى فى تلك التصريحات البسيطة التى عادة ما تكون مملوءة بالغموض. من نكون نحن إذن ؟ ياله من سؤال ساذج، لكنه يعبر عن معان مختلفة تماماً تعتمد على ما تحت أيدينا من معلومات مؤكدة، أو ما تصنعه فينا من معان ، تحمل التهديد أو التخوف، أو كلمة السر على سبيل المثال.

إن عملية الاتصال اللغوية تحمل دلالتها فى داخلها ، كما أن المواقف التى نحن فيها أثناء عملية التعبير هى التى تكمن وراء عملية الخلق للمعانى والدلالات لما ننطق به من كلام. " إن كل كلمة تحتوى على ثلاث حقائق فى الصياغة اللغوية، وكذلك فى الدلالة " هذا ما أعلنه "J.J Gruze". فأولاً يتم استخدام الكلمة الواحدة للتعبير عن كثير من المعانى ، وثانياً تتوحد الكلمة مع غيرها من الكلمات فتعطى دلالات أخرى ، وأخيراً القدرة على تطويع هذه الكلمة فى كثير من الأحيان. إن البحث الهندسى لا يمكن أن يحول المثلث إلى شكل آخر، لكن سيظل المنطق الفطرى مستمراً فى التحول لكى نتعامل معه (٢٢).

هل يمكن أن نتخيل موقفاً خالياً تماماً من الغموض ؟ فى الغرب تمكن العلماء من أن يبتكروا ويطوروا فرعاً من المعرفة، يعتمد فى منهجه الأساسى على النموذج العلمى، ذلك النموذج يتضمن العقلانية كمبدأ أساسى، كما يعتمد على الأساس العقلى للتعامل مع الأشياء. لقد عاش « ديفيد هيل برت » وهو يعتقد أن فى الإمكان خلق صياغة رياضية شاملة تنظم فيها كافة المناهج، إلى أن توفى فى عام ١٩٣١، كما أوضح « كورت جوديل » فى المقال الشهير الذى ظهر فى ذات الوقت « أن كل فرضية لا يمكن الدفاع عنها طوال الوقت ، وتلك الفرضية وضعت الرياضيين فى حالة من الحيرة مثبطة للهمس، إن الأسلوب الرياضى من البهامة، أن يخلق حدوداً داخلية تستبعد تماماً كل إمكانية للبهمة (٢٣). أو كما أضاف فى مذكراته التى نشرت فى عام ١٩٦٣ « هل هناك برهان على أن أى شكل نظامى يحتوى على علاقات نسبية طورت فطرته المحددة، إن هناك فروضاً حسابية غير مفصول فيها حتى الآن، بل وأكثر من ذلك إن مكونات هذا النظام لا يمكن أن يتم إثباتها من خلاله. وهذا يقودنا إلى الملاحظة التى قدمها «جين فيزجيرارد» والتى مكنته من أن يلقي الضوء كاملاً على عالم الإشارات، أو فشل ردود الأفعال « ما هو التصرف أو الإجراء التلقائى أو الميكانيكى للعقل، وما هو فطنته التقنية الرياضية - إن كل شئ يمكن أن يتحول إلى لعب بالإشارات بواسطة استخدام كمبيوتر ضخم. إن هذا بلا شك معالجة شكلية لموضوع اللغة، وبالنظر بدقة إلى محتويات هذه الرؤية، يتضح أنها نوع من التعامل البيروقراطى فى اللغة من الناحية العامة، ولا شك أن عملية الاعتقاد تقف وراء هذا البغض. وبعيداً عن اليأس فإن « جوديل » يقودنا إلى الحل الأخير، دعنا نكون سعداء لهذه المسافة بين رأى والواقع، دعنا نبتكر، وفى جميع الأحوال فإن الحقيقة يتم دفعها إلى الأمام، وفى كل نظام معرفى لا تتشكل القضايا مثلما تظهر فى الوجود، بل يجب أن نعمل فى ظل الاعتراف بوجود « فجوة » فكل الأمرين يمكن أن يحمل الضرر بنفس الدرجة التى يحمل فيها الخير، إن ثمة شئ ما بالتأكيد يقف وراء كل صياغة (٢٤).

ومن زاوية أخرى، هل نحن متشبعين بشكل يومي باللغة التي نعرفها ، لذلك فهي تنجز عمليات الاتصال المادية والممكنة، وهل يمكن الوصول إلى حالة لغوية « صافية » تزيل عنها كل غموض. ويتبدى هذا الأمر بشكل واضح في تلك المعالجات التي تتم للشعر القديم أو ما تبقى منه، حيث يتم معالجة القصائد بشكل غير تام وبلغة قبلية، وهذه المعالجة لا تستطيع الابتعاد عن تلك الدهشة التي تنشأ عن ذلك الجوهر المحدد لكل لغة والتي يجعل منها لغة قبلية من جهة، ودليل على الاتصال بغيرها من اللغات من جهة أخرى.

إن غياب الروح الشعرية والتي تمثل عملية الحضور أو الوعي، يجعل من الشعر قضية شعورية حسية أكثر منه وضغها بالكلمات. إن الكلام لا يعطي نفس الملاحظات أو الدلالات - على الأقل من الناحية النسبية، والتي يعطيها النظام العقائدي، خاصة وأن كل عقيدة تؤسس لنفسها مباديء عامة تتماثل أو تتشابه بدرجة ما مع النظام المنطقي. على أية حال ومهما كانت قدراتنا فإننا سوف نجد أنفسنا في كل وقت أمام نوع من « التشكيل » يستعصى على التفسير، بل ويقع أيضاً خارج دائرة إدراكنا. أو يتناقض مع المعتقد المطلوب قبوله عبر الإيمان.

إن المسيحية التي قامت على فكرة الثالوث " الآب، والابن، والروح القدس "، ليست بالفعل سوى أسطورة صادقة، ورغم كل محاولات الإدانة لها والتجريم، أو عمليات الاحتواء من خلال الهرطقات والبدع، إلا أنها ظلت عقيدة ثابتة ومستمرة عبر القرون. وفي هذا الصدد يقول « سانت جون داميس » إن شخصية المسيح التي تجمع بين الطبعيتين الإلهية البشرية في وحدة واحدة، ليست مندمجة في تتابع زمني، بل إن هذا التتابع يأتي في شكل تبادلي بين الواحد والآخر، حيث تحتوي كل شخصية منهم الشخصيات الأخرى، ومن خلال علاقة مباشرة بالآخر وليس من خلال علاقة « بالذات ». وهذا الأمر يبرهن لنا أن شخصية المسيح من الكثرة بحيث تبدو غير مستقرة، ففي الوقت الذي يتبدى فيه الله والمسيح والروح القدس وكأنهم ثلاث كيانات مستقلة، يعودون إلى التبدى مرة أخرى في شكل ملاك ثلاثي الوجود.

على نفس المستوى صممت نظرية الـ "Ma" على أساس الوجود الزماني والمكاني، أو فكرة الثالوث وهي النظرية التي لعبت دوراً أصولياً حاكماً في الحضارة اليابانية. كما أن السمة المميزة للغة اليابانية هي افتقارها إلى بنية واضحة، كما أن مفرداتها ليست بالضرورة مترابطة بصورة منطقية، بل إن الكلمات التي يتم النطق بها تمتلك العديد من المعاني غير النافعة، ولكن من خلال الإيحاءات والسكون اللذين يتم الإيحاء بهما إلى

المستمع، تفترض قيامه باستخلاص المعانى وتفسيرها. وقد قام أكومايوشى، بتقديم عدد من الشروح المستخلصة من الشعر والموسيقى والمسرح ومن العمارة^(٢٥). وبالمقارنة مع الفن المعمارى الغربى فقد : - التأكيد على عمل حاجز من المواد الصلبة (الصخور والطوب) ليفصل بين الداحر والخارج فى الينيات. وفى العادات والتقاليد المعمارية اليابانية تبين أن هناك عنصراً واضحاً وهو الفرائدا « البلكونة » وهى بروز تمتد بطول المبنى من الخارج يشبه إلى حد كبير الممر أو المشي، وهذه الفرائدا، تقع بالكامل خارج البيت ، كما يتم الفصل بينها وبين الداخل بواسطة باب زجاجى ، وهى بذلك تعتبر جزءاً أصيلاً من البيت، ومعنى آخر فإن هذا الأمر ليس إلا انعكاساً للبعد الثالث للمكان الذى يؤدى إلى عملية الجمع بين الداخل والخارج ، إن هذا الرأى يقودنا إلى موضوع هام وهو الفن، أو الأغلبية العظمى من الفن والتي يمكن أن نحددها باختصار فى الفنون الجميلة، أو ما نطلق عليه بمعنى واسع الفن التشكيلى وفقاً للمفهوم الغربى. ذلك الفن المؤسس على منطق الصورة، وهذه الرؤية « منطق الصورة » فى حالة تغير دائم، بل وتتضمن اختلافات لا نهائية، حيث أن هذا المنطق سيظل يعتمد فى الأصل على عملية الوجدان. كما أن الصورة فى جميع الأحوال لن تفتقد إلى التفرد والإبداع عند مشاهدتها ، وهى الخاصية التى تتصادم مع كونها محدودة ومحددة. فالصورة تظل دائماً تحمل طبيعة مختلفة، وهى طبيعة أكبر من أن يتم شرحها أو تمثيلها عقلياً. لذا فإن النظام الفنى للصورة « طريقة التشكيل » يمتلك الإمكانية الطويلة للوصول إلى الواقعية الكاملة، من خلال فرض واقعى وطبيعى.

لذا فإن واحداً مثل « چودال » قد نظر إلى الفشل المحدود للصيغة الرياضية، اعتماداً على معانى ومصادر شكلانية، أما « ما جريت » فقد أعلن عن سقوط الصيغة الأيقونية، وذلك فى لوحته الشهيرة التى صورت « الزمار » والتى بناء عليها كتب عبارته الشهيرة والتى، ترددت فى العديد من الرسائل « هذا ليس بمزمار ». وفى كلا الحالتين فقد دفع الفشل إلى خلق نوع من الحيرة فتحت الطريق إلى « المظهر الثالث للوحدة » والذى بلغ ذروته فى التصور الوجودى للكون .

والآن دعنا نلخص ذلك النظام الانضباطى للقيم، والذى يقوم على مسلمة نظرية تقول بأن الواقع قابل للتقسيم ، وأن كل منظومة قيمية تتبدى فيها معتقدات وتقاليد وسلوك الإنسان، تكتسب ترابطها من الاعتماد على مجموعة القواعد المشتقة من نظام منطقي، أو بشكل أكثر خصوصية من نظام اجتماعي. وأن النظام يستمد خصائصه بشكل قصدى ومقعد ومرسوم من (الموضوعوية الحتمية، والتبعية النظامية) ومن الوظيفة الخاصة به (التفاعل فى البنية الداخلية). وهكذا فإن كل العمليات التشكيلية ربما تكون بلا تأثير

سواء أكان هزيباً أو كبيراً . ومن ثم فإن الوفرة فى استخدام الألفاظ الجديدة، سرعان ما يتلاشى، والبعض الآخر يظل يتأرجح بين الاستمرارية والفاء، بينما لا يكون هناك وجود للبعض الآخر إلا فى بطون النرايس.

على أية حال فإن النقطة الهامة، أنه ليس هناك ثمة دراسة لقواعد السلوك البشرى تستطيع الهرب من الوقوع فى الخيرة، والتي تعبر عن المحدودية للنظام المعتقدى والذي قام دائماً على تأكيد ذاته من خلال الاعتماد على القوة، وعلى الجانب الآخر ويسبب من هذا الوجود المعطوب فقد بدأوا يفتحون النار على ذلك النظام القيمى التربوى وعلى الرؤى القائمة المستمدة من المفاهيم السابقة عن الموضوعية .. إلخ هذه المفاهيم .. أن البشرية تقوم الآن بإعادة اكتشاف نفسها وحياتها.

العقيدة الصينية

فى الدراسة التى قام بإعدادها « جوزيف نيدام » يقدم لنا بعض الملاحظات التى تلقى الضوء على جوانب العلوم الصينية والغربية. « إن الفلسفة الرئيسية للصين ، هى نوع من المادية العضوية، فالاعتقاد الصينى يقوم على رفض الرؤية الميكانيكية لتطور العالم، والرؤية العضوية ترى أن كل ظاهرة ترتبط بغيرها من الظواهر، طبقاً لنظام كهنوتى بوجد بينها بوضوح ... ويستمر المؤلف « إن عملية الانسجام والتعاون القائمة بين كل الموجودات لا تأتى بسبب نظام فوقى ، أو سلطة عليا، بل تأتى من الحقيقة الكائنة داخل كل ظاهرة، وهذا الحشد الكهنوتى الذى يتولى صياغة العالم ، وهذا التمرؤج العضوى ليس إلا ترديداً لتلك التعليمات النابعة من داخله ومن طبيعته الخاصة » (٢٦).

وهكذا فإن جميع الحضارات قد نشأت وتطورت كنتيجة « للحدس الأصلى » والذي يصنع رؤاها، وتحليلاتها، وسلوكها الفاعل ، ومشاعرها، ومشاركتها ، وإدراكها وسلوكها المنظم.

إن هذا " الحدس " يتألق ويبرز ويتجسد فى الروحانيات والأديان والمعتقدات، وفى كل نظام عقائدى، وكذا نظام الاتصال. لقد كان لهذا الحدس دوراً فاعلاً فى خلق كل الحضارات العالمية، وهذا ليس على مستوى النظر فحسب بل على مستوى الخبرة العملية، وهو الذى أمد كافة التأملات والأعمال والأحداث بروحها فى مرحلة من التاريخ.

وهكذا فإن ما يقف وراء النظام القيمى والتربوى هو الأصل والمحرك والغاية سواء فى الماضى أو المستقبل ، ومن ثم فإن هذا العلم « ما وراء النظام القيمى والتربوى » يتميز فى خصائصه عن الحتمية ، وهو فى وجوده وتنوعه واستمراره يرتبط واقعياً بعملية الانضباط القيمى والتربوى التى تصوغ الأوامر والتعليمات للوصول إلى الهدف، إنه نوع من

الفاوستية الجديدة وعمودها الملهم الذى يطبق المثل القائل « فى الحرب استخدم كل الأسلحة حتى لو كان حجرا فى حجم زهر الطاولة ». إنه على وجه الدقة سوف يصبح المحرك للأحداث والنفوس، بل وخالق النمط، وليس هذا الفهم نوعاً من التشويش على الواقع، بل هو فى جميع الأحوال عملية معدلة ومشتقة من النظام القيمى والتربوى والمؤسسى للواقع، عبر عملية تحسين واختيار للقضية التى تقود إلى الهدف الموضوعى المحدد.

إن الصعوبة التى تواجهنا عند بحث « ما وراء النظام القيمى والتربوى » تكمن بشكل دقيق فى ذلك التحدى الذى قد يوقعنا فى العموميات، فى حين أن عملية البحث كما هو مقصور عليها أن تهتم وتحيط بشكل تام بكل محتويات هذا النظام فى صورة واضحة، إن هذا العلم الجديد فى المعرفة، يتضمن الميل إلى الواقعية، أو بعبارة أخرى، إنه عبارة عن إعادة ترتيب وتنظيم عادات وسلوك الإنسان وفقاً لأصولها الخاصة بها، وإذا توسعنا فى العبارة فهو تنظيم « العقل الإنسانى » يمكن فهم أسباب أهمال التأمل وتنحيته جانباً، منذ اللحظة التى صاغ فيها الإنسان مفهوماته عن الحتمية والعلمية العقائدية، والوضع الاقتصادى الذى يشكلنا ويقودنا إلى التعرف على الحقائق من خلال ذلك المنظور الذى أسسه. لذا فإن مفهوم « الحدس الأصيل » ليس مجرد مفهوم وحسب، إنه نوع من الصفاء الوجدانى والعقلى، والميل الطبيعى المطلوب لعملية البحث، والتنظيم، والقياس لسلوكنا للتعرف على الحقيقة التى تقف وراء إشباع الحاجات الإنسانية. إن « الحدس الأصيل » هو الذى يقودنا إلى عملية الاندماج الرمزي، ويعطى الدلالة لوجود الفرد والجماعة، بل وفى كثير من الأحيان يقودنا إلى المغزى من الأسطورة، إنه فى التحليل الأخير شرح وتوضيح لدلالات الأسطورة فى حياتنا.

إننى أملك الكثير من المصادر التى تؤكد صحة هذا الاستنتاج، وليس لى من غاية إلا المساعدة فى إنارة الماضى واستشراف المستقبل.

وسوف أحاول أن أحدد هذه المهمة الصعبة فى ثلاثة أشكال رئيسية كتنوع من المحاولة، وليس ذلك إسقاط لوجهة نظر تاريخية أو غيرها على الموضوع، بل ذلك نوع من التصور المجازى لحدود هذا المنظور أو الرؤية.

فأولاً : كانت البشرية تجمع بين خصائص الحيوانات والآلهة فى وحدة شديدة التعقيد والتحديد، مثلما جرى فى الديانة الهندية والتى يتمتع فيها الفيل "Ganesha" بامتياز واضح . فالرجل فى مرحلة شبابه ينمو ويكبر وهو يعلو أحد الفيلة، والفيل هو الوسيلة للنجاح والتحقق. وذلك يتناقض مع كون الفيل يتمتع بقوة هائلة تشير الرعب، مثلما تستخدم فى خدمة الإنسان فى آن واحد، وفى مصر القديمة كانت المعبودة « هاتور » تصنع

ثيابها من الشمس، بينما هي محض بقرة بقرنين، وزوجة حورس هي تجسيد للخصوبة والحب ونشوة السعادة. ودون إطناب فنحن بصدد ازدواجية فى الجوهر من الناحية الأصلية والفعلية، ازدواجية تتجاوز كلاً من الإنسان والحيوان، وهذا الأمر لا يعنى إلا أننا بصدد إعادة صياغة للحيوان ليأخذ هيئة وشكل الإنسان، ودون التعرف على خلفية هذه الصورة فإننا نصل عبر نوع من الحيرة إلى المظهر الثالث للاتدماج. أو الوجود الثالث، والذي يظهر الفاعلية لكل حضارة.

أما الشكل الثانى فلا يقوم على أساس تاريخي، ولكن بصورة مجازية يمكن أن نطلق عليه نشأة التجسيد البشرى أو خلع صفات البشر على الآلهة، وتعد الحضارة اليونانية أبرز نموذج لهذا الأمر، وإذا سلمنا أن هذه المرحلة يلفها قدر كبير من الغموض، فلا مفر من إعمال طرق التحليل النفسى للوصول إلى نوع من الفهم لهذه المرحلة. إن الصورة العامة هي اجتماع عام لآلهة ذات صفات تتفوق على البشر، وهذه الصفات تبدو مركبة ومصنوعة بصورة مطلقة ونهائية. ولكن مرة أخرى نجد أنفسنا إزاء نوع من الحيرة فى تفسير الأحداث، ففي الوقت الذى تكون فيه الآلهة ذات قدرة كلية، تتحكم فى عملية القضاء والقدر من خلال « آلهة الانتقام » التى تحفظ التوازن بين الأشياء والموجودات بحيث يظل كل شيء فى مكانه، نجد ذلك العجز الإنسانى يتبدى فى الآلهة والذي لا يعصمهم من الموت، إلى الدرجة التى تسعى فيها الآلهة لإتقاذ نفسها من هذا القدر المحتوم بأن يكون لها قوة خارقة، « وبرومثيوس » ليس إلا خطوة فى هذا الاتجاه، كما أن النار السماوية ليست إلا نوعاً من الاستعارة للمبدأ العقلانى.

إن هذه المسألة هي والمظهر الثالث للاتدماج لابد من خضوعها لنوع من الدراسة الجادة والواضحة من قبل البشر، من أجل الوصول إلى مفهوم للعقل أو الوجود يكون بعيداً عن فكرة القضاء والقدر، وهكذا يتم ميلاد وخلق « البعد الثالث للوجود » على أسس عقلانية.

إن هناك أكثر من سبب يكفى لإغرائنا على المضى فى هذا البحث، فالعقلانية لابد وأن تدحض الحيوانية التى تجسدت فى الآلهة، وعملية خلع صفات الإنسان على الآلهة يجب أن تتحول إلى رؤية الإنسان بصفته محور الكون والحقيقة الأولى. ولا يعنى ذلك إزالة الغموض وعدم الوضوح، بل يعنى أن البشرية تغير فى صيغتها ومظهرها، إننا اليوم بإزاء إعادة تشكيل للقيم المنحرفة والشاذة والتى أخذت شكل عقد غريبة. لقد قام «دوجلاس ستدير» وبمساعدة كل من « ذنيو » « ولوس كرول » (٢٧). بتجميع هذه التناقضات والمعضلات معاً. لكن كان ذلك نوعاً من الملهة التى تحولت إلى نوع من الخطر

عندما صوروا رؤيتهم المزعجة فى شكل استراتيجيات تشاؤمية عن مستقبل الأرض،
والتي أعلنها « چين بودر بلارد » (٢٨) .

« الرؤية الجديدة للأسطورة »

إن التصور الثالث والذي يبدو لى بشكل رئيسى هو ذلك التصور الذى قام بإعلانه
« نودبرت وينر » فى مؤلفه الأخير « الله والفلكلور » ، فى نفس الوقت الذى ظهر فيه
العديد من المؤلفات فى الثلاثين عاماً الأخيرة انصبت أغلب موضوعاتها على « الرؤية
الذاتية » ، حيث جاءت أغلب التعليقات لتؤكد على النقطة الخاصة بالتعارض بين
السيبرنطيقا والعقائد (٢٩) . إن عملية الفحص للتطورات التى وصلت إليها الآلهة،
والتي أصبحت تقوم بعمليات التعليم والتدريب، بل وأصبحت تعيد إنتاج نفسها « ليس
فى نوع من التمثيل للصورة، بل بنوع من الخيال الفعال » لذ فإن المؤلف لم يتردد فى
إعلان استنتاجاته والتي يقر فيها « أن الآلية هى النسخة العصرية للفلكلورية اليهودية
التي بناها حاخامات براغ، إنها ذلك الكائن شبه الإنسانى وشبه الصناعى والذي ضمنه
تقاليد السحر اليهودية، والأسطورة المشرقية. إننا الآن فى عصر تتبدى فيها البشرية فى
ثوب جديد، ومن الآن فصاعداً فإن مستقبل البشرية سوف يكون مرهوناً بالآلة، ليست تلك
التقنية الآلية البدائية، بل تلك الآلة التى أصبحت تقوم بدور العلم والمدرّب، بل وأصبحت
تملك إمكانية خلق نفسها من جديد، لقد أصبح قدر البشرية مرهون بهذا الرفيق الجديد.
هل هناك مبالغة ؟ بدون تحديد هذه المواجهة الجديدة والمحددة ، فلن نستطيع الوصول
بدون الاعتماد عليها ، بمجرد التكنولوجيا نستطيع أن نحدد أقدارنا. هل سترفع أعيننا
إلى السماء لنناجى الإله، فقط فى طلب تحقيق أحلامنا، بل فى امتلاكها. « وارن س.م
كولوش » طبيب الأعصاب ، والرياضى والشاعر هو أحد الميشرين بهذا الأمر والذي يتبنى
نفس الطريق فى كتابه المؤلف منذ عام ١٩٦٥. والذي يحمل عنواناً ذوا مغزى « تجسّد
العقل » (٣٠) .

إن العلوم الإدراكية تملك القدرة على امتلاك المستقبل خاصة إذا أوجدت نظاماً قيمياً
تربوياً عالمياً يقطع الطريق إلى تأسيس منهج للمعرفة يستبعد ويحتقر الرؤية المحافظة
التي تتسم باليقين (٣١) . وهذا ضروري ليس فى الوصول إلى علوم ما وراء الطبيعة
فحسب والتي أصبحت تأخذ مكانها الآن، بل فى دراسة ما وراء النظام القيسى والتربوى
وهو القوة التى ستقودنا فى نهاية المطاف إلى المستقبل. وليس هناك ما يدعو إلى الدهشة
من أن كثيراً من الدراسات والبحوث سوف تذهب فى أبحاثها إلى آفاق النظام القيسى

والتربوي. فالروبوت يحاول الآن أن يحرر نفسه من أن يكون مجرد مساعد للوصول إلى حياة صناعية مهمشة (٣٢) ، إن الذكاء الصناعي وبالتعاون مع كثير من العلوم يتجه وبشكل متزايد للتعرف على أسرار العقل البشري.

إن هناك الآن نوعاً من التلازم الفعال بين العلوم العقلية، والعلوم الطبيعية المتعددة للوصول إلى صيغة يمكن أن تؤدي إلى زيادة عدد المركبات الفضائية والأقمار الصناعية وتلك الأقمار التي تسير الفضاء البعيد. لقد أصبح الفضاء الآن مكاناً طبيعياً، أو بمعنى آخر قضاء إنساني، من الحيوانية إلى الإنسانية (٣٣) . إن هذه اللفظة الجديدة "الإنسانية" Animats سوف تقود إلى هذا العلم الجديد الذي يدرس قواعد الانضباط القيمي والتربوي، والذي سوف تنفجر فيه طاقة الإنسان والآلة معاً ، ليس من خلال ارتباط بسيط. بل من خلال نوع من الامتزاج والتزاوج. إننا نصل إلى ذلك العصر السابق على سقراط. وفي النهاية وطبقاً لهذه الرؤية ، فإن علم التحكم في قواعد النظام القيمي والتربوي يفتح الباب واسعاً إلى نوع من الإنسانية الجديدة، إلى ما بعد وما وراء الإنسان المعاصر.

الهوامش

(١) روبرت بلانش "Robert Blanch" المنطق ابن التاريخ - باريس - ١٩٧٠ - Armand Col- .in

(٢) تصور من الأصل الإنجليزي

(٣) تصور من الأصل الإنجليزي.

(٤ - ٥) تصور من الأصل -

(٦) هذه الإشكالية تم عرضها فيما يتعلق بالفن ، في المعرض "Corps en Morceaux" الذي أقيم في عام ١٩٩٠ في متحف دور ساي في باريس.

(٧) تصور من الأصل.

(٨) تصور من الأصل.

(٩) تصور من الأصل.

(١٠) تصور من الأصل.

(١١) تنشأ قضية السبرنطيقا عند وزر من الظروف ، كما هو الوضع في الحرب التي ينشغل بها العالم، خاصة الولايات المتحدة. وإذا لم تصبح الحرب هدفاً أولياً، فإن السبرنطيقا تدين في الكثير للبحث عن التطورات التي تتم في نظم الدفاع تجاه الحروب المشتعلة في العالم، وذلك حتى توجد طريقة للتنبؤ بمستقبل الأوضاع على كوكب الأرض" وهذا مصدر مبدأ التغذية الاسترجاعية، إلا أن مجالها يمكن فهمه على نحو أفضل في موضوعات أخرى ثانوية المرجع : سابق ذكره ١٩٤٨ ، انظر هامش (٨).

(١٢) تصور من الأصل .

(١٣) ، (١٤) تصور من الأصل.

(١٥) تصور من الأصل .

(٢٤) تصور من الأصل .

(٢٥) تصور من الأصل .

Joseph Needham, La Science chinoise et l'occident, paris, (٢٦) seuil, تعليقات ص ٤ ، ٣٧ ، ٤٠ - ٤١ (الطبعة الأصلية Allen & Unwin ١٩٦٩). وهذا يؤدي بنا إلى النتيجة التالية : " عادة ما أصور التقدم في الصين على أنه خط بياني يرتفع تدريجياً ولكن بثبات إلى مستويات أعلى وأعلى من ذلك الذي ظهر في أوروبا فيما بين القرنين الثاني والخامس عشر على سبيل المثال. إلا أنه بعد عصر النهضة العلمية في الغرب إضافة إلى الثورة التي أحدثتها الجاليليو (الذي يمكن أن يطلق عليه بحق الكشف عن التقنيات الأساسية للتكنولوجيا العلمية ذاتها).

بدأ المنحنى فى أوروبا فيما يختص بالعلم والتكنولوجيا يرتفع باضطراب ، حتى وصل إلى نفس المستوى الذى حققته دول آسيا ، وهنا حول وغير الظروف التى كانت سائدة فى القرنين أو الثلاثة السابقين ويمكن إضافة شىء ما يعتبر جديرا بالتأمل فى الحاضر . " هذا الإنخفاض الحاد فى التوازن المشاعد الآن بدأ فى أن يعدل مساره " . أولا يتضح مدى تزايد اهتمامنا بما يتمرض له كوكبتنا من مخاطر ؟ وهل يمكننا التوقف عن التفكير فى التطور غير العادى للبيئة ، التى طالما نظرنا إليها كشيء طريف ؟ (٢٧) يصور من الأصل .

(٢٨) Jean Baudrillard, Le, Strategies fales, paris, rasset, 1983 * حدث أن أبو الهول سأل البشر أسئلة هو الإنسان ، التى اعتقد أوديب أنه رد عليها والتى اعتقدنا بدورنا أننا قمنا بالرد عليها وحلها . واليوم على الإنسان أن يسأل أبو الهول الحجارة تساؤلات حول انعدام الإنسانية ... وأبو الهول الأصم يعرف لكنه لن يجيب . ولكن طالما ظل انتهاك القانون ، وانحراف الرغبات ، فلا شىء إلا القموض .

(٢٩) يصور من الأصل .

(٣٠) تصور من الأصل .

(٣١) انظر "L. Sfez" المرجع السابق هامش رقم ٨ .

(٣٢) "Christopher G. Langton" ، "الحياة الزائفة" ، نيويورك ، دار نشر آديسون - ويسلى ١٩٨٩ ، وفرضه يبدو كما يلى : يمكن عن طريق "الآلة" إنتاج أعقد أنواع السلوك عن طريق قواعد غاية فى البساطة لأنه كما لاحظ المؤلف ، "قد يكون أعقد الأمور حول الحياة هو حقيقة أنها نظام للمواد أكثر منها خواص هذه المواد واختتم قائلا : " وبدفعنا زيف الحياة إلى إعادة النظر فى مكاننا وسط العالم ودورنا فى الطبيعة " .

(٣٣) منبهات السلوك المتكيف : من الحيوان إلى الإنسان ، كان الموضوع الفرعى للنوعية التى نظمها فى باريس فى سبتمبر ١٩٩٠ معهد رولاتد . Rowland للعلوم ، كامبردج ، ماساشوسس " كان هدف الندوة جمع الابحاث التى أجريت فى الايكونوجيا أو والسميرنطيقا والذكاء الاصطناعى ، أو صناعة الروبوت ومجالات أخرى مرتبطة من أجل تنمية فهم السلوك والآليات القائمة وراءها المتاحة للحيوانات وبالتالي للروبوت لدوام تأدية عملها .

(٣٤) طبعة الجيمار فى سلسلة Bibliotheque de la pleiade نشرت لتوها البحوث التى قام بها كل من دانييل ديلاتر ، وجان لوى بويريه كمرآة لحضارة الغرب .

(٣٥) انظر O.B Hardison, Disappearing through the skylight, Culture & Technology in the Twentieth Century ، فايكنج ، ١٩٨٩ ، ص ٣٧٤ .

ديوجين

العدد ٩٧ / ١٥٣

محتويات العدد

- | | | |
|-----|---|---|
| ١ | موت اللغات واندثارها:
العوامل والظروف | ستيفن أ. وودم |
| ١٧ | موت اللغات في افريقيا | ماتثيوس برنز نجرو : بيرندهاين و:
جايريل سومر |
| ٤١ | أوضاع اللغات الامريكية الاصلية
في الولايات المتحدة | اوفيليا زيبداوجين. هـ. هيل |
| ٦٧ | اللغات المعرضة لخطر الانقراض
في الاتحاد السوفيتي | الكسندر أ. كيبريك |
| ٩١ | الجسد والاثروبولوجيا
الفاعلية الرمزية | دافيد لويروتون |
| ١٠٥ | مغامرة السلب : الادب
وتاريخ الافكار | ميشيل فوكو |

موت اللغات واندثارها :

العوامل والظروف

ستيغن أ. وورم

من المعروف أنه يوجد أو قد وجد في العالم أكثر من خمسة آلاف لغة، ولكن مئات منها لم تعد لغات حية يستعملها متكلمون وجماعات لغوية في حياتهم ونشاطاتهم اليومية، ولكن بعضها يعيش حياة زائفة بوصفها آثاراً مقدسة من الماضي ما تزال لها بعض الأدوار المحدودة والخاصة التي تقوم بها اليوم كاللاتينية واليونانية القديمة وسلاكية الكنيسة وغيرها، بينما معظمها لا يلقى إلا عناية واهتمام جماعة قليلة من علماء اللغة وعلماء التاريخ وبعض الاختصاصيين الآخرين الذين ينظرون إلى الماضي. ولقد اختفت لغات كثيرة بدون أن تكون معروفة لنا بتفصيل كاف باستثناء بعض المواد المتناثرة منها - كتبها أودونها متحدثوها أو ملاحظوها منذ مئات أو حتى آلاف السنين - وهي تحت تصرفنا تعطينا فكرة معينة عن الصورة التي كانت تشبهها هذه اللغات. وقد اختفت لغات أخرى من غير أن يكون متاحاً لنا حتى هذه المعلومات الضئيلة عن طبيعتها. وأسماؤها فقط هي المعروفة لنا من خلال السجلات التاريخية، أوريا يكون أحد الأشخاص قد دون عنها بعض الملاحظات من سنين كثيرة، وحفظت هذه الملاحظات عبر العصور لتحكي لنا شيئاً ما عن بعض الملامح الخاصة بتلك اللغة أو اللغات وعن متكلميها وماذا كانت طبيعتهم. وهناك لغات أخرى كثيرة، هي أكثر عدداً بالتأكيد من اللغات التي ماتت ونعرف عنها بعض الشيء، تلك اللغات قد اندثرت بدون أن نعرف شيئاً منها أو عنها. ويستمر هذا الاندثار للغات حتى اليوم، وقد ازدادت سرعته كثيراً في المائتين الأخيرتين من السنين أو نحوها، فقد ماتت مئات من اللغات في هذه الفترة خاصة اللغات الأصلية في قارات عدة، على الأخص في الأمريكتين وأستراليا، وهناك مئات أخرى مقدر لها أن تلقى نفس المصير في المستقبل المنظور.

أسباب موت واندثار اللغة
إذن، ماهى الأسباب وراء موت واندثار اللغات خاصة على هذا النطاق الواسع؟

موت كل المتكلمين

هناك سبب هام، كان أكثر أهمية فى الماضى عما هو عليه فى العصر الحديث والوقت الحالى، وهو معدل الموت المتسارع لجماعة المتكلمين للغة معينة، وهو ما يحدث أثناء الأحداث العنيفة كالحرب والإبادة، أو أثناء الامراض الوبائية كتلك التى كانت تنتشر بين السكان المحليين خلال القرنين الماضيين أو نحوهما بعد أول احتكاك أوروبى، أو كنتيجة للكوارث الطبيعية كالقحط الشديد المسبب للجماعات المهلكة، أو الفيضانات الخطيرة وثورانات البراكين وما أشبه.

التغيرات فى إيكولوجيا اللغات

إن الظاهرة التى تقع إجمالاً تحت عنوان التغيرات فى إيكولوجيا اللغات المعنية هى ظاهرة أقل عنفاً فى نتائجها، ولكن من الممكن أن تكون لها عواقب مدمرة بنفس الدرجة بالنسبة للغات معينة، وهناك تشابهات قوية بين الظروف التى تحيط بالفناء والانتقراض النهائى للأنواع الحيوانية والنباتية وبين تلك التى تحيط باللغات من هذه الناحية، فالانتقراض بسبب الشدائد والكوارث يُلحظ التشابه فيه بسهولة فى كلتا الحالتين، ولكن الحالة هى نفسها أيضاً مع التغيرات فى الإيكولوجيا، فالأنواع الحيوانية والنباتية تفقد قدرتها على الحياة والبقاء بسبب التحول أو التبدل الشديد فى بيئتها الطبيعية مع/ أو بسبب دخول أنواع حيوانية أو نباتية أخرى تكون أكثر قوة فى بعض النواحي الهامة ويكون أحد الأنواع المعنية غير قادر على التنافس معها بنجاح. ودخول الحيوانات المفترسة كالكلاب والقطط لمناطق لا تملك فيها الحيوانات المحلية دفاعاً طبيعياً ضدها مثال معروف جيداً للحالة الأخيرة، وإحلال منطقة منزوعة محل منطقة مقفرة مهجورة مثال للحالة الأولى، ويمكن أن يؤدى الامر فى الحالتين إلى نقصان عدد الحيوانات والنباتات إلى أقل من الحد الأدنى اللازم لبقائها وتكاثرها. وهذا كله يمكن ترجمته لظروف مشابهة تحيط باللغات، والتغيرات فى البيئة تعنى أن الأوضاع الثقافية والاجتماعية التى كانت تستخدم فيها لغة معينة - لزمان طويل جداً فى العادة - قد حلت محلها أوضاع جديدة ومختلفة تماماً نتيجة لاحتكاك وتصادم ثقافى لا يقاوم مع اللغة التقليدية غير الملائمة للاستعمال بسهولة كأداة للتعبير عن الثقافة الجديدة، والأنواع الحيوانية والنباتية الخطيرة الداخلة حديثاً والتى أشير إليها من قبل يمكن مقارنتها بالمواقف السلبية والمدمرة نحو تلك اللغة التقليدية من طرق حاملى الثقافة الداخلة حديثاً ومتكلمى اللغة التى تعمل كأداة للتعبير عن تلك الثقافة، وهذه ظاهرة معروفة جيداً تظهر على سبيل المثال فى معتقدات متكلمى اللغات الاستعمارية السابقة الذين يؤكدون على أن اللغات الوطنية ليست لغات فى

الواقع، بل هي عبارة عن مجرد رطانات بدائية (لهجات) غير ملائمة للتعبير حتى عن أبسط الأفكار، وهي مجرد تتابع من النخير والأصوات شبه الحيوانية التي يجب أن تدعم بالإيماءات كثيراً لكي توصل المعنى، وهكذا.

ومن المثير أن نذكر أنه إلى عهد قريب نسبياً كان هناك اعتقاد على نطاق واسع بأن الطبيعة ترعى نفسها، ولم يفكر أحد في النتائج المدمرة الممكنة لتدخل الانسان في الطبيعة ومنذ وقت قريب جداً فقط وجد اعتراف عام بحقيقة أن الطبيعة لا تعتنى بنفسها في أعقاب التدخل الخطير للانسان الذي تنتج عنه تغيرات إيكولوجية وبيئية، وقد أصبح مفهوماً أن استغلال الطبيعة - على أساس المعرفة الشاملة والمفصلة جداً - أمر ضروري لتفادي الإضرار الدائم بها، أو لمحاولة تخفيف وعلاج الضرر الواقع عليها بالفعل بقدر ما يبقى هذا ممكناً. ومن القريب تماماً أنه قد وجدت جماعة من الناس شديدي الإضرار بالحياة البرية بسبب تدخلهم فيها، وهم الصيادون والباحثون عن المتعة، هؤلاء أدركوا أن فرانسهم في حاجة إلى حسن تدبير وعناية حتى تبقى متيسرة لهم قبل أن يدرك ذلك بوقت طويل أناس معنيون باستغلال موارد الطبيعة الأخرى وهو أن هذه الموارد (الأخشاب الثمينة، فطر الغاية .. الخ) أيضاً يجب أن تدار بشكل صحيح لكي تبقى متيسرة كموارد بشكل دائم. وبالمثل منذ وقت قريب جداً أصبح مفهوماً أن كثيراً من اللغات قد أجتاحت لرعاية كي تبقى، وأن تخطيطاً لغوياً من نوع معين كان أساسياً، وقد تجاهل معظم اللغويين هذا الجانب في دراسة اللغات، ولم يظهر هذا الإدراك المتنامي بأهمية الرعاية اللغوية والتخطيط اللغوي إلا منذ التحول القوي في الاهتمامات اللغوية من الاهتمام السائد بطبيعة اللغات ذاتها إلى الاهتمام بوضع ووظيفة ودور اللغات في المجتمع والثقافة.

هناك حالات كان اندثار اللغات فيها ناتجاً عن التغيرات الإيكولوجية التي لم تكن تغيرات في إيكولوجيا اللغات المعينة نفسها بل في الإيكولوجيا التي تقوم عليها حياة جماعة لغوية صغيرة. والمثال الذي ينطبق على كثير من الجماعات اللغوية الصغيرة جداً والمستقرة تقليدياً في منطقة غينيا الجديدة على سبيل المثال، والذي يتكون متكلموه من مئات قليلة فقط أو حتى أقل من ذلك، هذا المثال هو كما يلي : تحت تأثير العالم الحديث يترك معظم الشبان من جماعة لغوية معينة منعزلة أرض القبيلة ويتجهون إلى المدن أو المراكز السكانية الأخرى طلباً لتحسين دخلهم، ويتزوجون بزوجات يتكلمن لغات مختلفة، ولا تنتقل لغة قبيلتهم إلى أولادهم. وهؤلاء النسوة الصغيرات اللاتي يبقين في أرض القبيلة يتزوجن من رجال يتحدثون بلغات أخرى من قبائل أخرى في غياب العدد الكافي من شبان القبيلة الباقين في أرضها، وفي حين يصبح أولاد هؤلاء النسوة ثنائى اللغة فإن لغتهم الأصلية تفقد في النهاية، والشبان المفترقون قليلاً ما يتصلون، أو في أفضل الأحوال يتصلون اتصالاً متقطعاً بأفراد جماعتهم اللغوية الباقين بأرض القبيلة، وفي حين

قد يتصلون بأفراد قلائل - من الذكور غالباً - من جماعتهم اللغوية، جاؤا للعيش فى نفس المركز السكانى الذى قدموا هم إليه، فإن هذا الاتصال لا يؤدى إلى انتقال وبقاء لغة قبيلتهم بعد موتهم. أما أعضاء الجماعة اللغوية الكبار الذين يقيمون بأرض القبيلة فإنهم يموتون فى النهاية من غير أن ينقلوا لغتهم لأحد، وفى النهاية تتوقف اللغة عن كونها لغة ذات وظيفة فى الاستعمال اليومى حتى من قبل جماعة قليلة من الناس، ولا تُذكر إلا أحياناً قليلة من طرف قلة من سلالة النسوة اللاتي تزوجن فى جماعات لغوية أخرى، لتختفى تماماً بموت هؤلاء.

احتكاك الثقافات وتصادمها.

وعودة للآثار غير المواتية المترتبة على التغيرات ذاتها المؤثرة على إيكولوجيا لغات معينة، والتي تمت معالجتها من قبل باختصار وبشكل عام، فإننا يمكننا تناولها الآن بتفصيل أكبر.

العوامل الهامة جداً التى تؤدى إلى تغيرات رئيسية فى إيكولوجيا لغة ما هى - كما قد أشير بالفعل - الوقائع التى يمكن أن توصف بالاحتكاك الثقافى والتصادم الثقافى، وفى الوقت الذى لا تؤدى فيه هذه العوامل نفسها إلى اندثار أو حتى هلاك قسم ملحوظ من السكان أو الجماعة المتحدثة بلغة معينة فإنها تترك أثراً شديداً على "موقف" هؤلاء السكان أو الجماعة نحو لغتها ذاتها، وبصفة عامة تميل هذه الحالة للحدوث عندما تتصل جماعة لغوية اتصالاً اقتصادياً أو ثقافياً أو سياسياً بجماعة أو سكان آخرين يتكلمون لغة مختلفة بويكونون أقوى اقتصادياً وأكثر تقدماً من الجماعة اللغوية الأولى، أو يكونون هجوميين ثقافياً أو أكثر قوة وجبروتاً من الناحية السياسية.

التأثير الاقتصادى : إذا كان مثل هذا الاتصال هو على المستوى الاقتصادى أساساً فإن معرفة لغة السكان الأقوى اقتصادياً من طرف أفراد الجماعة اللغوية الأضعف اقتصادياً تساعد على تحقيق منافع لهؤلاء الأفراد لا يحصل عليها هؤلاء الذين ليس لديهم مثل هذه المعرفة. والفوائد المالية والحصول على السلع المرغوبة والخدمات والوظائف والمنافع الاقتصادية الأخرى تعتبر نتيجة لمثل هذه المعرفة، ويظهر هذا بوضوح شديد للجماعة الأضعف اقتصادياً أن لغتهم فى طريقها لتصبح بغير نفع فى تفسير الحالة الاقتصادية التى يجدون أنفسهم فيها، ويجعلهم هذا الإدراك يفقدون احترامهم للغتهم شيئاً فشيئاً مما يؤدى إلى الزيادة التدريجية فى استعمالهم لغة السكان الأقوى اقتصادياً حتى فى المواقف غير المتصلة مباشرة بالمنافع الاقتصادية المقترنة باستعمال تلك اللغة والسيطرة عليها، ويكون هذا على حساب لغة الجماعة اللغوية التى تقع تحت مثل هذا التأثير، ويمكن أن يؤدى هذا إلى تدهور شديد فى استعمالها بحيث يصبح الذين يستعملونها بانتظام فى النهاية هم كبار السن فقط، وتندثر اللغة بوفاتهم، وهذا الوضع

عادة يشكل الحالة المتطرفة التي تحدث فقط عندما يقترب التأثير الاقتصادي بنفوذ سياسى وثقافى قوى، وعلى سبيل المثال فقد كان هذا هو الوضع لكثير من سكان أستراليا الأصليين، كما يتضح هنا بشكل قوى فى كل من الاتحاد السوفيتى والصين بالنسبة للغات عدد من الأقليات الصغيرة هناك على الرغم من التشجيع الرسمى المقدم لاستمرار بقائها، وكمثال من الماضى فإن هذا ما حدث فى إمبراطورية الإنكا Inca عند الغزو الاسيانى. ويشكل مصير اللغة الكلتية Celtic فى أيرلندا حالة واضحة أخرى ينطبق عليها كلامنا على الرغم من أنها حالة خاصة بعض الشيء كما سنشير لذلك فيما بعد.

والحالات التي تكون اللغة فيها حاملة فى الأساس تأثيراً اقتصادياً فقط بدون نفوذ ثقافى وسياسى كبير مرتبط به، هذه الحالات نادراً ما تؤدي إلى ضياع كامل للغة الأصلية للجماعة، رغم أن متكلميها يكونون حريصين على أن يصبحوا ثنائىي اللغة عن طريق اكتساب لغة حاملي النفوذ الاقتصادى. وهناك مثالان لمثل هذه الحالة وهما السواحلية فى شرق أفريقيا ولغة المالاي التجارية فى جزر الهند الشرقية حيث كانت المنافع الاقتصادية متاحة لمتكلمي اللغات المحلية بحسب إتقانهم للغة الجديدة. وعلى الرغم من أن السلطات الاستعمارية فى شرق أفريقيا وجزر الهند الشرقية قد تبنت اللغتين واستعملتهما فى كثير من مجالات الحكم الاستعماري. وفى الوقت الذي اتخذت فيه الإندونيسية - القائمة على المعرفة الواسعة بلغة المالاي التجارية - لغة وطنية لما يعرف اليوم بأندونيسيا، مع اتجاه مائل فى تنزانيا فيما يتعلق بالسواحلية، فإن اللغات المحلية لم يتخل عنها متكلموها لصالح السواحلية أو الإندونيسية، والثنائية اللغوية فى اللغات الرئيسية هي هدف متكلمي اللغات المحلية الباحثين عن التحسن الاقتصادى. والمثال الآخر المناسب هو التوك بسن Tok pisin (لغة مهجنة pidgin فى غينيا الجديدة) خاصة فى الفترة الاستعمارية حيث كانت تتيح معرفتها منافع اقتصادية قيمة لمتكلمي اللغات المحلية، ولكنها لم تكن لغة جماعة مهيمنة ثقافياً وسياسياً تستعملها فقد باعتبارها وسيلتها الوحيدة كما كان عليه الحال بالنسبة للسواحلية فى شرق أفريقيا ولغة المالاي التجارية فى جزر الهند الشرقية. مرة أخرى لم يكن هناك حافز قوى لدى متكلمي اللغات المحلية للتخلي عنها لصالح التوك بسن، ومع ذلك ففي حالات القليلة نسبياً التي حدث فيها هذا فإن الأسباب كانت مختلفة ومتصلة إلى حد كبير باختلاط متكلمي لغات كثيرة فى مناطق معينة نتيجة للانتقال قريب العهد للسكان، وهذا يؤدي إلى زواج أشخاص ذوي خلفيات لغوية مختلفة أخذوا التوك بسن بوصفها فقط لغتهم المشتركة التي تصبح - نتيجة لهذا - اللغة الأولى لأولادهم. ويعتبر هذا سبباً آخر لموت اللغة فى حالة لغات قليلة جداً كما أشرنا بالفعل من قبل.

التأثير الثقافى : لعل أكثر المشكلات خطورة على مصير وطبيعة لغة معينة، تكون لغة

غير مكتوبة غالباً أو كتبت منذ وقت قريب فقط، تنشأ من النفوذ الواقع على متكلميها من قبل متكلمي لغة أخرى يكونون ثقافياً أكثر هجومية وقوة بطريقة ما. فعلى سبيل المثال قد تكون لهؤلاء لغة مكتوبة ذات تراث أدبي، أو يكونون حاملين لعقيدة قوية أو ذوى حضارة معقدة ذات تاريخ طويل مدون، أو أفراد أمة متحضرة حديثة أو يملكون - على المستوى المحلي - ثقافة أكثر تعقيداً من الناحية التقنية .. وهكذا. ومثل هذا النفوذ يؤدي عادة إلى الاقتباس الجزئي أو الكلي لكثير من عناصر ثقافة متكلمي اللغة الثانية من قبل متكلمي اللغة الأولى الذين يفقدون أثناء تلك العملية كثيراً من عناصر ثقافتهم التقليدية، ما لم يفقدوها كلها، أو أنها على الأقل تتغير أو تتعدل بشكل عميق، وهذا يخلق اتجاهات إحداهن نتائج بعيدة الأثر على لغة هؤلاء الناس:

أ - قد تندثر وتحل محلها لغة الناس الأكثر هجومية من الناحية الثقافية، سواء بشكل كامل، أو في صيغة معدلة منها أو مبسطة أو متوطنة - مهجنة pidginised - creolised -.

ب - تهبط للقيام بأدوار ووظائف دنيا غير هامة من الناحية الثقافية، أو في بعض الحالات النادرة تتحول لبعض الاستعمالات الخاصة.

ج - قد تتأثر إلى حد بعيد خاصة في مفرداتها، وإلى حد معين في تركيبها أيضاً بلغة الناس الأكثر هجومية من الناحية الثقافية.

د - تفقد عدداً من خصائصها ذات الجذور العميقة في الثقافة التقليدية لتكلميها، وتصبح في كثير من أساليبها عبارة عن تقليد للغة الناس الأكثر هجومية من الناحية الثقافية، ولا تعود تعكس رؤية متكلميها الأصلية التقليدية الفريدة للعالم وثقافتهم التي ضاعت، ولكنها تعكس أكثر ثقافة الناس الأكثر هجومية ثقافياً الذين أثروا في متكلميها.

وفيما يلي بعض الأمثلة لكل حالة :

الحالة (أ) : كثير من اللغات الأسترالية الأصلية والهندية الأمريكية على سبيل المثال قد ماتت أو في طريقها للموت بهذه الطريقة، وعدد من اللغات ذات الأقلية الصغيرة في الاتحاد السوفيتي والصين تخضع الآن لهذه العملية، على الرغم من السياسة الرسمية التي تهدف للحفاظ عليها. وينفس القدر فإن لغة الأينو Ainu في اليابان لغة ميتة الآن بالفعل، وقد يكون من المهم أن نقول إن أحد متكلمي الأينو الأواخر قال لكاتب الدراسة منذ سنوات : إن لغة الأينو لا يمكن أن تكتب مثل اليابانية ولهذا فإن مصيرها هو الاندثار. واللغة المحلية التي ليس لها نظام كتابي متوارث قليل بالتالي للتقهقر أمام اللغة التي تستعمل وسيلة للتعبير عن ثقافة متقدمة أو ثقافة هجومية مختلفة تملك نظام كتابة

متوارثا وتراثا ادبيا مكتوبا فى مقابل تراث أدبى شفاهى. ويمكننا أن نتذكر أيضاً أن نفوذ الثقافة واللغة الفرنسية كان قوياً جداً فى القرن الثامن عشر فى معظم أنحاء أوروبا لدرجة أن أصبحت الفرنسية هى اللغة الوحيدة لمعظم الصفوة فى أقطار كثيرة، وكما قال ملك بروسيا فريدريك الأكبر فإن هذه الصفوة كانت تفخر بنفسها أحياناً لأنها كادت تنسى لغاتها الأصلية. وهناك أمثلة للصيغ المعدلة أو المهجنة للغة السائدة نتيجة الاصطدام بثقافة غالبية ونفوذ ثقافى، وهى الانجليزية الأسترالية للسكان الأصليين وكذلك اللغات الكاريبية المتوطنة creoles على الرغم من أن الأخيرة قد نشأت تحت تأثير النفوذ والقهر السياسى.

الحالة (ب) : تشير مرة أخرى إلى لغات الأقليات الصغيرة فى الاتحاد السوفيتى والصين، فلغة عدد متكلميها وموقعها (الذى يكون غالباً فى الجوار المباشر لكثرة سكانية تتكلم الروسية أو الصينية على التوالى) وقيمتها المحدودة فى الإصلاحات الاقتصادية فإن الأجيال الشابة من متكلميها تكاد تصبح وحيدة اللغة فتتكلم الروسية أو الصينية مع اتجاه لغاتها الأصلية للانقراض. وبشكل متزايد يكون استعمالها الوحيد فى المحاورات المنزلية الخاصة لكبار السن، وأحياناً لرد القصص للمستمعين الكبار، وكلفة عمل لكبار سن يعملون معاً. ولغات كهذه على سبيل المثال فى الاتحاد السوفيتى هى الخانتى (أوستياك) (Khanti (Ostyak) والمانسى (فُجُل) Mansi (Vogul)، وهما لغتان أجريتان، وبعض لغات التونجس Tungus مثل لغة الناناي (جولدى) Nanay (Goldi) ولغة الأودج Udege، واللغات البليو - سيبيرية paleo - Siberian مثل الإتلن (كامتشدال) Itelmen (Kamchadal) وغيرها، وفى الصين لغة She الميئة من لغات مياوياو Miao - Yao (وخارج بر الصين الرئيسى فى تايوان كثير من اللغات الفورموسية الاسترونيزية Formosan Austronesian) وكثير من لغات التونجس الصغيرة، ولغة توجيا Tujia التبتية البورمية Tibeto - Burman، ولغة جيلاو Gelao الأسترونايية (دايية) Austro - Tai (Daic).

وتعتبر اللغة الأيرلندية حالة خاصة فى هذا السياق، فقد توقف استعمالها كلفة للحياة اليومية فى معظم أجزاء أيرلندا، وحلت الانجليزية محلها. وقد بقيت حية بشكل صناعى فقط عن طريق تدريسها فى المدارس، واستعمالها فى أغراض خاصة غالباً ما كانت أغراض مناسبات مرتبطة بجوانب الحياة السياسية. والأيرلنديون لديهم شعور قوى بالهوية، وكما هو الشأن فى حالات كثيرة أخرى فإن اللغة الموروثة للناس تصبح رمزاً للهوية، ومع ذلك فقد تحول الرمز اللغوى للهوية عند الأيرلنديين إلى نطقهم الأيرلندى الخاص للغة الانجليزية على حساب لغتهم الكلتية التقليدية التى لم يعد ينظر إليها معظم الشعب

الأيرلندي باعتبارها رمزاً لهويتهم، ولكن منذ وقت قريب وجد اتجاه معاكس، فقد بدأ كثير من أفراد جيل الشباب في أيرلندا يستعيدون اعتزازهم باللغة الأيرلندية الغيلية Gaelic، ومن الناحية الأخرى فقد نظر أهل ويلز إلى اللغة الويلزية الكلتية نظرة عظيمة بوصفها رمزاً لهويتهم، وبينما أزاقتها الإنجليزية رسمياً إلى وضع متدن في الماضي، لم يعد هذا هو الوضع اليوم بنفس الدرجة، ولكنها تتراجع لأسباب اقتصادية ولتزايد استيطان الإنجليز في ويلز الذي رفع كثيراً حالة التصادم الثقافي.

الحالة (ج) : المثال النموذجي لهذه الحالة هو التأثير القوي الذي مارسته اللغة العربية بوصفها لغة العقيدة والثقافة الإسلامية على لغات الشعوب التي خضعت للنفوذ الإسلامي واعتنقت الإسلام. واللغة التركية والفارسية والسواحلية وبعض اللغات التوركية Turkic في آسيا الوسطى مثل الأوزبكية Uzbek أمثلة جيدة لهذا التأثير الذي لم يصب مفردات هذه اللغات فقط بل امتد لجزء من بنيتها خاصة في حالة التركية والفارسية، وفي نفس الوقت كان للحضارة الرفيعة جداً للصفوة الفارسية تأثير على اللغة الفارسية التي أثرت بشدة في التركية إضافة للعربية، كما أدى التأثير العربي والتأثير الفارسي كلاهما في إحدى اللهجات الهندية إلى ظهور اللغة الأردية التي - على الرغم من بقائها هندية من الناحية اللغوية بصرف النظر عن تبدل مفرداتها بشكل جوهري وبعض الملامح القواعدية العربية والفارسية - لم تعد قابلة للفهم المتبادل بسهولة مع الهندية التقليدية. وبشكل ملحوظ فقد كان لزيادة البعد الجغرافي عن وطن الإسلام والحضارة الإسلامية المركزي المتحدث بالعربية أثره في المستوى المنخفض للتأثير العربي في لغات تلك الشعوب البعيدة التي اعتنقت الإسلام كما هو ملحوظ في لغة المالاي على سبيل المثال. وقد مارست اللغتان السنسكريتية والبراكريتية بوصفهما أدوات التعبير عن الهندوسية والبوذية تأثيراً قوياً على مفردات لغات الشعوب التي اعتنقت هاتين الديانتين خاصة في أشكالها "العليا" والمكتوبة مثل اللغة التبتية ولغة التاي، وبدرجة أقل على اللغة الجاوية القديمة، ومع ذلك فإن بنية كل منها بقيت إلى حد كبير غير خاضعة لمثل هذا التأثير. وفي فترة أكثر حداثة فإن اللغة الروسية بوصفها لغة حضارة متقدمة وثقافة هجومية (وإلى حد ما أيضاً لأسباب تأتي تحت عنوان السلطة والنفوذ السياسي) قد مارست تأثيراً قوياً على عدد من اللغات في الاتحاد السوفيتي خاصة على لغات الشعوب التي لم يكن لها من قبل أنظمة كتابة وتراث أدبي وتاريخي كما هو الشأن مع معظم شعوب سيبيريا المحلية، وفي حالة معينة وهي حالة اللهجة الألوتيانية Aleutian المتحدث بها في جزيرة مدنج Mednyj فإن بعض لواحق تصريف الفعل الألوتياني المعقدة بشكل كبير قد حلت محلها لاحقة واحد مأخوذة من الروسية كنتيجة لمثل هذا التأثير (Vakhtin and Golovko 1987).

الحالة (د) : إن عدداً من اللغات المحلية فى منطقة غينيا الجديدة - خاصة اللغات البيوية Papuan - تأتى ضمن هذه الفئة، خاصة تلك اللغات التى لها أو كان لها أنظمة معقدة من فصائل الاسماء مع تلك الأنظمة التى تقوم على جوانب رؤية المتكلمين التقليدية للعالم التى يركز عليها تقسيم العناصر المشاهدة والمتصورة ومحيطهم الروحي وعالمهم إلى فئات categories. وعندما تضيق الثقافة التقليدية للمتكلمين بشكل كلى أو كبير نتيجة التصادم الثقافى، وعندما تحمل محل رؤيتهم التقليدية للعالم رؤية شعب ذى ثقافة أشد اكتساحاً، أو يحل محلها - كما هو معتاد أكثر - شكل أولى أو معدل منها فإن أساسى نظام فصائل الأسماء يتعلم، ويتوقف نظام فصائل الأسماء نفسه عن الاستعمال بشكل كلى أو كبير وينسى بسرعة مع ملامحه القواعدية الملائمة (مثل أنظمة التوافق والتصريف .. الخ)، ومن هنا فقد كتب أحد المبشرين الكاثوليك سنة ١٩٢٦م - (Kir - schbaum 1926) عن نظام فصائل الأسماء المعقد بدرجة عالية فى لغة البونا Buna فى شمال ما يعرف اليوم بإقليم سيك Sepik الشرقى لبابوا Papua غينيا الجديدة، كتب أن هذا النظام يضم اثنتى عشرة فصيلة مع ظاهرة توافق معقدة، واليوم لا يوجد متكلمون للبونا على قيد الحياة يذكرون نظام فصائل الأسماء فى لغتهم، أو يذكرون آباء وأجداد لهم كانوا يستعملون النظام. وهناك حالة مشابهة فيما يتعلق بكثير من لغات البيوا الأخرى (Wurm 1986)، ففى لغة أيبسو Aiywo فى سانسا كروز أرتشيبلاجو Archipelago فى النهاية الشرقية لسلسلة جزر سولومون فإن نظام فصائل الأسماء المعقد بدرجة كبيرة مع ظاهرة توافق فى العبارة الاسمية كان فى طريقة للتحلل خلال السنوات الأخيرة (Wurm, Forthcominga) ولكن نتيجة لحركة الاحياء القوية بين متكلمي الأيبسو فإن التحلل قد توقف واتجه جزئياً اتجاه عكسياً، وهناك على الأقل تذكر معين للملامح نظام فصائل كامل للأسماء أكثر تعقيداً مع ملامح توافق معين يتجاوز العبارة الاسمية (Wurm, Forthcomingb).

هناك نتيجة أخرى للفقدان الجزئى أو الكامل للثقافة والنظرة التقليدية للعالم لشعب ما وحلول ثقافة أخرى محلها تتمثل فى تبسيط صيغ الفعل التى تعبر عن المفاهيم المتأصلة فى الثقافة التقليدية للمتكلمين، من هنا وعلى سبيل المثال يوجد فى لغة كيواى Kiwai فى الإقليم الغربى لبابوا غينيا الجديدة صيغ للفعل معقدة جداً، تشير بشكل مختلف لأربعة أعداد للفاعل والأشخاص الذين يقع عليهم الفعل بوصفهم مفعولين بهم، بطريقة تبدأ أولاً بالمفرد مقابل غير المفرد، ثم تتقدم للدلالة الأكثر دقة عن العدد غير المفرد (أى الثثنى والثلاث والجمع التام) بالسير أبعد فى صيغة الفعل هذه. كما توجد أيضاً سلسلة أزمنة كثيرة (Wurm 1973 'Ray 1932). وفى اللغة التى يستعملها جيل الشباب فإن كثيراً من هذه الملامح المعقدة قد بطل استعمالها أو أصبح استعمالها اختيارياً، كما

تستعمل غالباً بشكل خاطئ. كما أن معظم صيغ الفعل التصريفية الكثيرة جداً للغة الموروثة قد حلت محلها أسماء فعلية تظهر فقط آثار التصريف الأصلي المعقد للفعل. وقد تميزت ثقافة الكيواى التقليدية بانشغالها بالاشارة الدقيقة للعدد المحدد للفاعلين والأشخاص الذين يقع عليهم الفعل، والاشارة الدقيقة لزمن الحدث، وانشغالها كذلك بالاشارة الدقيقة لهذا فى أنظمة اللغة التصريفية التى تعمل كأداة لها. ومع ضياع ثقافة الكيواى التقليدية واقتباس ثقافة جديدة تكون فيها مثل تلك الفروق ذات أهمية أقل كثيراً فإن هذا الانشغال قد أصبح أقل أهمية عند متكلمي الكيواى.

التغير الآخر فى تركيب بعض اللغات البيوية الذى هو نتيجة مباشرة للتصادم مع ثقافة متقدمة مقتحمة يشمل مفاهيم وأنظمة عد الأشياء من كل نوع. وأنظمة فصائل الأسماء المشار إليها من قبل غالباً ما تقوم بدور فى العد فى هذه اللغات، ومع ضياع الثقافة التقليدية التى تقوم عليها هذه الأنظمة للفصائل فهى تتجه للتقليل كثيراً من تعقيدها، أو تسير نحو الزوال بشكل تام من أنظمة العد من لغات الجماعات التى تأثرت لهذا الحد. ومهما يكن ففى بعض اللغات البيوية حدثت تغيرات مختلفة وإلى حد ما تغيرات جوهرية فى أنظمة ومبادئ العد التقليدية، وعلى سبيل المثال تقوم هذه الأنظمة على أجزاء الجسم للمتكلمين كأدوات للعد مثل الأصابع بدءاً من اليد اليمنى إلى المعصم الأيمن فالكوع فالكتف مروراً بطرف الأنف إلى الكتف اليسرى ونزولاً إلى اليد اليمنى واستمراراً مع حلمتى الصدر ثم السرة وأخيراً هبوطاً إلى الرجلين وأصابعهما، وقد تمت ملاحظة مواضع للعد متتابعة تصل لسبعة وثلاثين موضعاً (Williams 1940-1). وكلمات الأعداد الموجودة فى هذه اللغات مأخوذة من أجزاء الجسم المتتالية لتكلميها. ونتيجة للاضطدام الثقافى وضياع الثقافة التقليدية فإن هذه الأنظمة الخاصة للعد تتجه نحو الزوال، وأن يحل محلها نظام العد العشري المجرد للتوك بسن أو الانجليزية عندما يقتبس المتكلمون كلمات الأعداد فى التوك بسن أو الانجليزية. وهذه عادة تكون الخطوة الأولى فى أى لغة تسير نحو "حتفها الزائف" (انظر أسفل).

هناك عدة سمات أخرى خاصة جداً فى اللغات التقليدية لمنطقة غينيا الجديدة مثل ميل بعضها لامتلاك صيغ خاصة للفعل تشير للأحداث والوقائع التى شهدتها المتكلم فعلاً، أو لتلك الوقائع التى عرفها فقط عن طريق معلومات أمده بها آخرون فى معيته نظراً لأن هذه المعلومات قد تكون حقيقية أو غير حقيقية، أو أنه توصل إليها باعتبارها وقعت عن طريق دليل لاحظ بعد الحادث أو الواقعة (بالنسبة للغة الانجا Enga التى تملك بعض هذه الملامح، انظر Lang 1973). وهذه الفروق التشكيلية Formal ليست ملمحاً من

ملامح اللغات التي هي الآن أدوات التعبير عن الثقافة الجديدة المقتحمة للثقافة التقليدية في المناطق التي توجد فيها لغات لها هذه الملامح، والتعبير الضروري عن هذه الفروق في اللغات المحلية المعنية سوف يسقط من الاستعمال حتماً.

بالانتقال لمنطقة أخرى من العالم فيما يتعلق بهذا الموضوع يمكن الإشارة إلى أن لغة خالكا المنجولية Khalkha Mongolian التي يتحدث بها معظم سكان منغوليا الحالية تلك تقليدياً عدداً ضخماً من الصيغ المختلفة لفعل الأمر التي يمكن أن يميز فيها كثير من مستويات الطلب بدءاً من البذأة المتناهية إلى الأدب المتناهي (Ramstedt 1903). والثقافة واللغة الروسية التي مارست نفوذاً قوياً على منغوليا في السنوات السبعين الأخيرة، وجيل الشباب الذي تبنى الثقافة والنظرة الروسية للعالم يفقد هذه الفروق الكثيرة، ولم تعد الفروق الدقيقة المشار إليها مألوفة غالباً لدى جيل الشباب من متكلمي الخالكا، ولا يستعملونها بأية حال، ويقصرون صيغ الأمر في لغتهم على الفئتين المساويتين للفئتين الموجودتين في اللغة الروسية.

والحالة للمفئة للنظر بشكل خاص لتأثير الثقافة واللغة الروسية على اللغات من خلال دورانها الحاضر أو الماضي في فلكتها واقتباس الكثير منها من قبل السكان المحليين هي حالة اللهجة الأليوتيتانية المتحدث بها في جزيرة مدنج المشار إليها في (ج) التي حلت فيها صيغة واحدة مأخوذة من الروسية محل بعض لواحق تصريف الفعل الأليوتيتاني المعقدة تعقيداً كبيراً.

هناك حالات كثيرة جداً تنضوي تحت الفئة (د) تتعلق أساساً بالملامح الصرفية والنحوية وملامح الخطاب discourse والتركيب الخاص idiom يمكن أن يشار إليها، ولكن الأمثلة المعروضة قد تكون واقية بالغرض. وقد تم علاج هذه الفئة بشكل أشمل من غيرها لأن هناك وعياً أقل بشكل عام بهذه الظاهرة من الوعي بتلك الظواهر التي عولجت تحت (أ) و (ب) و (ج). وإن ما وصفناه تحت الفئة (د) بشكل فعلياً موت اللغة في صيغتها التقليدية وحلول أشياء محلها تعكس الثقافة الدخيلة على متكلمي اللغة التقليدية، وهو ما يمكن وصفه بالموت الزائف.

النفوذ والقهر السياسي: النفوذ السياسي الخارجي على متكلمي اللغة قد يكون له أيضاً نتائج بعيدة المدى على تلك اللغة، وقد يتخذ هذا النفوذ أشكالاً ودرجات كثيرة بدءاً من الضغط من أنواع مختلفة إلى قهر واستعمار المنطقة التي يعيش فيها متكلمو لغة بعينها. وفي الحالة الأخيرة قد يشجع المنتصرون بشكل نشط تبنى لغتهم من طرف متكلمي اللغة أو اللغات المحلية غير معتمدين على النفوذ الاقتصادي والثقافي في الذي يمارسونه على السكان المحليين. ومثال الإتكنا الذين قهروا جزءاً كبيراً من غرب أمريكا الجنوبية قبل الغزو الأسباني بوقت قصير، وضغطها على السكان المحليين لتبنى لغتهم

الكوينشوا quechua مثال معروف جيداً. ويبدو أن معظم متكلمي اللغات الأخرى فى المنطقة قد تبنوا لغة الكوينشوا مرغمين فقط، لأنه كما يقال فإن عدداً من اللغات الأخرى قد ظهر (أعنى عاد للظهور) فى المنطقة بعد أن قضى الأسبان على سلطة الإنكا. والأيرلنديون على الأغلب تبنوا لغة قاهريهم الانجليزية لغة لهم ولكن فى صيغة خاصة تميزهم بوضوح (انظر أعلاه، أمثلة الفنتا (ب)). وقد تبنى كثير من سكان أستراليا الأصليين اللغة الانجليزية ولكن فى صيغة غير فصيحة غالباً بوصفها انجليزيةتهم. وفى معظم مناطق الامبراطورية الرومانية فإن اللاتينية لغة المنتصرين قد تبنوها متكلموا الكلتيه والإيبيرية واللغات الأخرى، وهو ما أدى إلى ظهور اللغات الرومانسية الحالية. إن الهجومية والقوة الثقافية والاقتصادية للمنتصرين يبدو أن لها دوراً هاماً تقوم به فى كثير من هذه الحالات، والمثال الخاص للقهر كان هو نقل أعداد كبيرة من الأفريقيين كعبيد إلى الأمريكتين وسرعة تبنى هؤلاء العبيد للغات أسياهم - ولكن كما هى العادة - فى صيغة مبسطة ومعدلة أدت إلى ظهور لغات متوطنة creola مختلفة هناك (كان أساسها الانجليزية والفرنسية والهولندية) وإلى انجليزية السود أيضاً فى الولايات المتحدة الأمريكية.

وفى بعض الحالات يحدث العكس فيتبنى المنتصرون لغة المهزومين. هذا هو ما يحدث بشكل خاص مع الأمم المحاربة التى تنقص ثقافتها خصائص معينة وملامح تميزها ذات حضارة متقدمة بمخزون حضارى ضخم يحفظه تراث مكتوب، والتى تهزم أمة أخرى تملك ثقافتها هذه الخصائص. فكل غزاة الصين - أقوام من أصول منجولية وتوركية Turkici وتونجسية إلى حد كبير - قد تبنوا الصينية لغة لهم بعد مدة قصيرة، وأصبحوا صينيين ثقافياً، رغم أن بعضهم مثل المانتشو Manchu التونجسيين قد احتفظوا إضافة لذلك بلغتهم التقليدية حية بشكل صناعى فى الكتابة على الأقل. كما تبنت بعض جماعات الفيكينج Viking الغزاة اللغة الفرنسية، وتبنت الجماعات الأخرى التى توغلت فيما يعرف اليوم بروسيا الغربية لغة سلافية محلية بدلاً من لغتها. والسومريون الذين كانت لهم حضارة وثقافة رفيعة بدرجة عالية والذين ابتدعوا الكتابة المسمارية التى انتشرت فى الشرق الأوسط القديم قد انهزموا أخيراً أمام الأكاديين، ومع ذلك بقيت اللغة السومرية مستعملة لدى الأكاديين فى أغراض طقسية معينة وفى أغراض أخرى لفترة طويلة.

والأمم التى تستعمر مناطق يشغلها متكلمو لغات أخرى محلية لم تفرض لغاتها غالباً - كقاعدة - على السكان المحليين، بل اتجهت إلى استعمال لغة أو أكثر من اللغات المحلية فى أغراض الاتصال والإدارة وحكم المناطق. وهكذا تكتسب اللغات المستعملة مكانة، وتصبح أحياناً لغة تعامل linguae Francae واسعة الانتشار بين السكان المحليين، ومع ذلك نادراً ما محل محل اللغات المحلية، واللغة الهندستانية فى شبه القارة

الهندية والسواحلية فى شرق أفريقيا مثالان شديداً الصلة بموضوعنا ، مثلهما مثل لغة المالاى فى جزر الهند الشرقية الهولندية. وبعض السلطات الاستعمارية - مثل السلطة الفرنسية والأسبانية والبرتغالية والإيطالية - أعطت أهمية أكبر ، مما فعلت السلطات البريطانية والألمانية والهولندية لانتشار معرفة لغاتها بين سكان مستعمراتها على سبيل المثال.

يمكن الإشارة فى نهاية هذا القسم إى أن أنماط التأثير الثلاثة الرئيسية، أى الاقتصادى والثقافى والسياسى، يمكن أن تتواجد معاً إى حد كبير وبدرجات مختلفة فى أية حالة، ومن هنا على سبيل المثال فإن لغات الأقليات فى الاتحاد السوفيتى يجرى تشجيعها رسمياً على البقاء، فيجرى بها التعليم فى المدارس الابتدائية فى كثير من الحالات، وتصدر بها المطبوعات للمدارس والاستعمال العام وهكذا. ومع ذلك فإن الأجيال الشابة تتخذ الروسية لغة لها بوصفها الوسيلة الوحيدة لتحسين الوضع الاقتصادى نتيجة للضغط الثقافى الروسى والضغط السياسى المتجه نحو الروسية Russification. وقد ظهرت أخيراً فقط بدايات حركة معاكسة ضد هذا بين بعض متكلمي لغات الأقليات نتيجة لتنامى الشعور بالهوية من خلال اللغة بين هذه الشعوب فى ضوء الأوضاع المتغيرة فى الاتحاد السوفيتى. والوضع فى الصين مشابه للوضع المذكور فى الاتحاد السوفيتى إلى حد كبير.

القوى العاملة ضد ضياع اللغة وموتها

بينما يرسم ما سبق صورة كئيبة لمصير كثير من اللغات المتجهة نحو الموت والاندثار فإن هناك قوى كثيرة مؤثرة تعمل ضد هذا المصير وتضمن غالباً بقاء اللغات التى يبدو أنها تسير نحو حتفها حسبما ذكر حتى الآن.

إحدى هذه القوى هى الاستعمال الممكن للغة معينة مقدر لها الموت كلغة سرية فى المواقف التى يكون فيها متكلموها تحت ضغط سياسى قوى أو تحت ضغط آخر من قبل أصحاب ثقافة قوية مقتحمة، أو غزاة أو قاهرين أو مستعمرين أو أشباههم. فبعض اللغات الأسترالية الأصلية فى جنوب شرق أستراليا، والتى كان من المعتقد أنها قد انقرضت إلى حد كبير فى الخمسينات، قد وجدها الكاتب الحالى شائعة الاستعمال (على الأقل فى صيغ أثرية) بوصفها لغات سرية لإخفاء أفعال ونوايا متكلميها عن الشرطة (الذين ينظر إليهم السكان الأصليون باعتبارهم أعداءهم الرئيسيين لأن وظيفتهم هى تنفيذ قواعد الشرب اليومية التى تحرم استهلاك الكحول على معظم السكان الأصليين). هذه المقدرة على الاستفادة من إمكانية الحديث بلغة لا يفهمها مضطهدوهم تعمل أيضاً كوسيلة قوية مساعدة على اعتداد الناس بأنفسهم، أى هؤلاء الذين يجدون أنفسهم بعكس ذلك فى وضعية متدنية. وقد استعملت الويلزية والغالية فى بريطانيا فى القيام بأدوار مشابهة،

مثلها مثل لغات الشعوب الأخرى التى تجد نفسها خاسرة فى المعركة الثقافية التى تهدد لغاتها بالانقراض. من هنا فليس هناك إلا خطوة واحدة للغة شعب مضطهد، أو يعتبر نفسه مضطهداً، لتصب الرمز الجامع لحركة سياسية أو ثقافية. وحركة استقلال البيوا فى بيواغينيا الجديدة فى السبعينات والثمانينات اتخذت من لغة بولس موتو police Motu (تسمى الآن هيرى موتو Hiri Motu) أداة لحشد مائتى ألف متحدث بهذه اللغة، وقامت هجوم لغة التوك بسن بوصفها لغة عامة على الرغم من أن اللغة الأخيرة كان يتحدثها عندئذ أكثر من مليونى متحدث. وإضافة لهذه الوظائف فإن اللغة التقليدية لأمى شعب تعمل غالباً بوصفها وسيلة فعالة لتحديد الجماعة والهوية، وقد تبقى بقاء موقفاً لهذا السبب وحده، ولغة مورى Maori فى نيوزيلندا تشكل مثلاً لهذا، وبعض اللغات المعقدة بدرجة عالية والتى ينظر إليها الأجانب على أنها غير قابلة للتعلم تعمل بوصفها رموزاً قوية جداً لتحديد الهوية والجماعة، وأى متكلم جيد لهذه اللغة ينظر إليه تلقائياً على كونه صديقاً ومن الجماعة. واللغة المجرية مثال ينطبق عليه الحديث، فمتقن هذه اللغة كأهلها تفتح له أبواب المجرىين فى كل مكان، وقد بقيت هذه اللغة حية لمدة طويلة، أى لعدة أجيال، فى بلاد المهجر مثل أستراليا والولايات المتحدة بين المهاجرين الذين لا يعيشون فى جماعات متماسكة كما يفعل الإيطاليون واليونانيون غالباً، وبذلك يحتفظون بلغاتهم بشكل طبيعى بصفتها لغات جماعات، ومن المهم أن نذكر هنا أن المجرىين متمسكون بلغتهم الفنو - أوجارية Finno-ugarian (رقم اقتباس كثير من الكلمات الإيرانية والتوركية والسلاقية وغيرها من الكلمات المستعارة) خلال تاريخهم المتدخمسة آلاف عام، بالرغم من استبدالهم بثقافتهم الأصلية وبنيتهم الاجتماعية ثقافة إيرانية شرقية أولاً ثم ثقافة توركية ثانياً، ثم اقتباسهم أخيراً لثقافة غربية على أساس سلاقى وجرمانى (Harmatta 1990). واللغة الفنلندية ولغة الياسك واللغة الترية واللغات التوركية فى آسيا الوسطى أمثلة أخرى للغات التى يتمسك بها متكلموها بإصرار. والأمم والتجمعات القومية الكبيرة الأخرى تختلف اختلافاً ملحوظاً فى التقدير الذى تتمسك به للغاتها. وتعقيد اللغة الكبير وصعوبة تعلمها يتناسب تناسباً مباشراً مع تقويته للاعتزاز القومى والاعتداد بالنفس والشعور بالتفوق من جانب متكلميها فى حالة قليل جداً من اللغات؛ وهذا يساهم كثيراً فى حمايتها فى المواقف الثقافية المتناوئة وفى غيرها من المواقف. والأمم لا ينحو هذا النحو فى حالة بعض اللغات المعقدة الأخرى خاصة إذا كان متكلموها غير مدركين لطبيعتها الصعبة على الأجانب، ولديهم الميل للاعتقاد فى تدنيهم نتيجة لتجارب تاريخية واجتماعية سيئة، وأنهم فقدوا كثيراً من اعتدادهم بأنفسهم واعتزازهم القومى أو اعتزازهم بجماعتهم والشعور بالتماسك الجماعى.

ملاحظات نهائية

العمليات المحددة سابقاً ظلت تغير باستمرار صورة العالم اللغوية خلال القرنين أو ثلاثة القرون السابقة أكثر كثيراً مما حدث من قبل، ومن المرجح أن تؤدي بشكل مطرد في المستقبل إلى تغيرات أكثر عمقاً. وعلماء اللغة المعاصرون الذين ينظرون إلى اللغة بوصفها مكوناً جوهرياً لثقافة متكلميها ومجتمعهم، ويوصفها الأساسى الذى تقوم عليه رؤية الناس للعالم المادى والروحى من حولهم؛ هؤلاء العلماء يشعرون بالقلق إزاء هذا التطور، فكل لغة تعكس رؤية فريدة للام وثقافة مركبة تعكس الطريقة التى حلت بها الجماعة اللغوية مشكلاتها فى التعامل مع العالم، وكونت تفكيرها ونظام فلسفتها وإدراكها للعالم من حولها، ويموت اللغة، أو يموتها الكاذب كما نوقش فى (د) من قبل، نكون قد فقدنا إلى الأبد وحدة لا تعوض فى معرفتنا وإدراكنا للتفكير الانسانى ورؤية العالم. وهذا هو ما يعيه اليوم كثير من اللغويين. أما بالنسبة للغويين أصحاب القناعات العامة المعينة السائدة فى الفترة الأخيرة من القرن العشرين فإن موضوع الاهتمام الأساسى عندهم هو إما جانب اللغة التركيبى بشكل خالص، أو اللغة باعتبارها إحدى الصيغ السطحية الكثيرة للبنية التحتية العميقة للغة الانسانية ككل، وموت لغة معينة عندهم ليس له نفس الأهمية؛ فهم أقل اهتماماً بوظيفة اللغة كأداة تعبير عن رؤية العالم وفلسفة نظام التفكير عند متكلميها وعند الجماعة اللغوية، وهم يشكون فى دور اللغة ووضعها فى ثقافة ومجتمع متكلميها الذين يستعملونها أداة لهم للاتصال المتبادل عبر هذا الإطار. نأمل فى أن زيادة الوعى بالحاجة لترتيبات إدارة لغوية تشمل رفع درجة الاعتماد بالنفس عند المتكلمين، وأن ينظروا للفتهم بوصفها أداة لتحديد الهوية؛ نأمل فى أن هذا قد يؤخر النتائج المذكورة فى هذه الورقة بشأن اللغات المهددة بالانقراض.

المراجع

References

- Harmatta, János (1990)., 'A magyarság őstörténete' [The prehistory of the Hungarians], *Magyar Tudomány* 3, pp. 243–62
- Kirschbaum, Franz J. (1926). 'Miscellanea aus Neuguinea', *Anthropos* 21, pp. 274–7
- Lang, Adriane (1973). *Enga Dictionary, with English Index. Pacific Linguistic, Series C*, no. 20
- Ramstedt, G. J. (1903). 'Über die Konjugation des Khalkha-Mongolischen'. *Mémoires de la Société Finno-ougrienne* XIX. Helsingfors
- Ray, Sidney H. (1932). *A Grammar of the Kiwai Language, Fly Delta, Papua, with a Kiwai Vocabulary by E. Baxter Riley*. Port Moresby, Government Printer
- Vakhtin, Nikolaj Borisovich and Golovko, Jevgenin Vasiljevich (1987). 'Ob odnom neordinarnom sledstvii jazykovykh kontaktov: jazyk ostrova Mednyj' [About an unusual consequence of language contacts: the language of Mednyj Island], in I. F. Vardul' an V. I. Belikov (eds), *Vozniknovenije i funkcionirovanije kontaktnykh jazykov* [Development and Functioning of Contact Languages]. Moscow, Akademija Nauk SSSR, pp. 30–3
- Williams, Francis E. (1940–1), 'Natives of Lake Kutubu, Papua'. *Oceania Monographs* 6
- Wurm, Stephen A. (1973). 'The Kiwaian Language Family', in Karl J. Franklin (ed.), *The Linguistic Situation in the Gulf District and Adjacent Areas, Papua New Guinea. Pacific Linguistics, Series C*, no. 26, pp. 219–60
- _____ (1986). 'Grammatical Decay in Papuan Languages', *Papers in Papuan Linguistics* no. 24. *Pacific Linguistics, Series A*, no. 70, pp. 207–11
- _____ (forthcoming a), Language Decay and Revivalism: The Äyiwo Language of the Reef Islands, Santa Cruz Archipelago, Solomon Islands', *Papers in Honour of George Grace. Pacific Linguistics*
- _____ (forthcoming b), 'Change of Language Typology and Structure in a Pacific Language as a Result of Culture Change'. *Pacific Linguistics, Series A*
- _____ (1987–90) (ed.), with Benjamin T'sou, David Bradley, Li Rong, Xiong Zhenghui, Zhang Zhenxing, Fu Maoji, Wang Jun, Dob, *Languages Atlas of China* (in an English and a Chinese ed.). Hong Kong, Longman (Far East) Ltd

موت اللغات فى أفريقيا

ماثيوس برنزنجير و : بيرند هاين و : حابرييل سومر

مقدمة

أفريقيا - مع آسيا - هى القارة ذات العدد الأكبر من اللغات المحلية "الحية". واللغات الأوربية، وبشكل أساسى الإنجليزية والفرنسية والبرتغالية، قد انتشرت بين كل الأمم الأفريقية خلال المائتى عام الأخيرة، ولكن وحتى اليوم فإن استعمال هذه اللغات "الاجنبية" كان فى الأغلب مقصوراً على مجالات معينة، كالتعليم العالى والسياسة والأعمال، وأيضاً على عدد قليل نسبياً من الناس. وحسبما يذكر سكوتون : (1982) (Scotton) (68) فإن ١٠٪ فقط أو أقل من سكان أفريقيا الريفيين لديهم كفاة كبيرة فى اللغات الدخيلة، رغم أن هذه اللغات فى أحوال كثيرة هى اللغات الرسمية لأوطانهم، واللغات القومية الأفريقية عموماً ليست فى خطر أن تحل محلها اللغات الأوربية. ولكننا نلاحظ تناقصاً فى استعمال اللغات القومية الأفريقية، ليس فقط فى العدد المتزايد من المجالات بل أيضاً بالنظر للعدد المجرد للغات المحلية، وهذا يعنى باختصار أن الحيوية والتنوع اللغوى فى القارة الأفريقية فى طريقه للتناقص.

ولغات السلطات الاستعمارية السابقة - كما أشير سابقاً - لم تتطور بعد إلى لغات أم على نطاق واسع. والنتيجة فى أغلب الأحوال هى أن اللغات المحلية يصل بها الأمر لتكون هى اللغات البديلة، فـلغات الأقليات قد استسلمت لصالح اللغات الأفريقية الأخرى الأرفع مكانة.

ومنذ وقت قريب ناقش قسم اللغويات واللغات الأجنبية فى جامعة دار السلام اقتراحاً بالشروع فى عمل أطلس لغوى لتنزانيا، وقد أكد الخبراء الذين ناقشوا الموضوع أن عمل خريطة لغوية ليس جديراً بأسبقية البحث طالما أن كثيراً جداً من اللغات كان فى طريقه للموت لصالح اللغة السواحلية، اللغة القومية والرسمية لتنزانيا، ولهذا السبب فإن حدود اللغات تتغير بسرعة، لدرجة أن مثل هذه الخريطة اللغوية يمكن أن تكون غير ملائمة تماماً خلال سنوات قليلة. وقد تلقينا إجابة مماثلة عند مناقشة خطتنا عن "موت اللغات فى

أفريقيا" مع زملاء من تنزانيا. وكان أحد تعليقاتهم هو : "يكتنم الشروع فى هذه الخطة فى أى مكان، فاللغات فى طريقها للموت فى كل مكان فى بلدنا".
وعلى الرغم من أن الوضع فى كثير من الدول الأفريقية الأخرى فيما يخص انقراض اللغات القومية Vernaculars وضع غير مقلق بنفس الدرجة التى هو عليها فى تنزانيا، فإن اللغات مع ذلك تموت فى أفريقيا بسرعة مثيرة للفرع، ويضيع عدد منها كل عام بالنسبة لكل الأجيال المقبلة.

مجال الدراسة

لو تركنا جانبا العمليات المؤثرة على التركيب اللغوى فى تغير الأوضاع اللغوية فإن الهدف من هذه المقالة هو عرض الحقائق الموجهة لتقدير حالة موت اللغات فى أفريقيا. إضافة لهذا فإن المقالة تركز على الأوضاع الاجتماعية التى تموت فيها اللغات، وأيضاً على العمليات التى تسبق انقراضها الفعلى.

قد يكون تعبير "موت اللغة" ذا وقع غريب على البعض، أو غير مناسب فى نظر آخرين، وقد نوقش هذا التعبير كثيراً، واقترحت مصطلحات بديلة مثل "الحلول اللغوى language replacement" أو "انتحار اللغة" "language suicide" (Denison 1977 : 21). وطالما أن هذه المناقشات لم تقدم أية نظرة جديدة فى موضوعنا، وطالما أن مصطلح "موت اللغة" يبدو أنه قد رسخ رسوخاً قوياً إلى حد بعيد فى أدبيات الموضوع (انظر: Dressler 1988 'Dorian ed. 1989)، فإننا أيضاً سوف نستعمل هنا هذا المصطلح.

ومهما يكن فعلى أن نلفت النظر إلى أن هذا المصطلح يصدق على العمليات اللغوية الاجتماعية والعمليات المؤثرة على جوهر اللغة المستبدلة، وفيما يخص العمليات الأخيرة فإن المصطلح يصدق على سبيل المثال عندما تواجه اللغة أنواعاً معينة من التقلص اللغوى مثل تعميم القاعدة أو الضياع، بينما يتعلق فيما يخص العمليات الأولى بتمييزات مثل استعمال مقابل عدم استعمال، وكفاءة مقابل عدم كفاءة فى لغة معينة.

وعلى الرغم من أن النوعين من العمليات يميلان للسير معاً (انظر: Dorian 1977b) فإننا نرى أنه من المهم التمييز بينهما. وتحول اللغة وشكله التام، أى موت اللغة ليس نتيجة للتصادم اللغوى، ولكنه فقط نتيجة للتغير فى السلوك اللغوى للجماعة اللغوية، فأنماط الاستعمال اللغوى للجماعات التى تواجه تحولاً لغوياً توصف بأنها عبارة عن تنمية للغة الأم "القديمة" واستعمال لغة "جديدة" بدلاً منها، وينظر للغة على أنها ميتة (أو منقرضة) عندما لا تعود الجماعة اللغوية تستعملها.

قد أشير كثيراً للموت الفيزيقي للجماعة اللغوية بوصفه أحد الاشكال المتعددة لموت اللغة (انظر 1984 Kloss)، وليس هناك أية مدونات معروفة لنا تصف مثل هذه الحالة في أفريقيا، لذلك فإننا لا نعرف أية حالة مات فيها كل جماعة المتحدثين للغة معينة موتاً فيزيقياً، وبالطبع تموت اللغات بفقدان متكلميها، ويحدث هذا عن طريق التحول اللغوي لكل الجماعة اللغوية، ومع الزمن يكتمل التحول، وتكون اللغة البديلة هي لغة الأم الجديدة للجماعة، وتكون المتنتحية لغة منقرضة.

نعالج فيما يلي الجوانب اللغوية الاجتماعية وما وراء اللغوية للعمليات التي تؤدي إلى موت اللغات، ولكي يفهم المرء تعقيدات وضع التحول الفعلي عليه أن يحلل الخلفية الاجتماعية بأكملها للجماعات الاثنية اللغوية المعينة، أي على المرء بتعبير آخر أن يدرس إيكولوجيا تحول اللغة (انظر: 1980 Mackey)، والأسباب وراء كل موت للغة والتحول اللغوي الذي يسبقه توجد بالضرورة في التاريخ الاجتماعي اللغوي للجماعة لغوية معينة. إنها العمليات الاجتماعية التي تحدد مدى التداخل اللغوي، وبدرجة كبيرة أنواع الملامح التي تنقل من لغة لأخرى (35 : 1988 Thomason and Kaufman). وما يجعل عمليات التحلل المؤثرة على بنية اللغة المتنتحية ذات أهمية ثانوية فقط بالنسبة للأنماط العامة لموت اللغة هو حقيقة عدم كونها تقع بالضرورة في كل حالة تحول لغوي كامل، فهناك حالات للموت "المفاجئ" أو "الجزري" (١) الذي لا يترك أية آثار تقريباً من اللغة المتنتحية على لغة الأم الجديدة فقط، بل "تقفز" فيه الجماعة اللغوية ككل فوق مرحلة الكفاءة الناقصة المتكلمين Semi-Spaker competence (انظر : Dorian 1977b)، أي الفترة التي تحدث فيها معظم التغيرات البنائية داخل اللغة.

ولكن حتى في حالة اختيار مدخل لغوي اجتماعي فقط لهذا الموضوع فإننا الآن لسنا في وضع يسمح بتغطية كل الجوانب المتصلة بالموضوع، لذلك فإننا نقصر عرضنا على نقاط لغوية اجتماعية قليلة تبدو ذات أهمية خاصة لدراسة ظروف موت اللغات في أفريقيا. وفيما يلي نتناول ظاهرة موت اللغات من زاويتين مختلفتين:

١ - قد وضعنا في اعتبارنا "بيئة" موت اللغة، ونتناول هنا الأوضاع الخارجية لحالات التحول تلك التي ربما ستؤدي غالباً، أو قد أدت بالفعل إلى انقراض لغة معينة، وبعض العوامل البيئية ذات أهمية مركزية بالنسبة للسؤال الخامس عما إذا كانت معينة سوف تبقى أو تموت تماماً.

٢ - كان يجب أن تدرس، استراتيجيات السلوك اللغوي داخل "الجماعة اللغوية" ومواقف وأنماط هذا السلوك التي قد تؤدي إلى موت لغة معينة وكان علينا هنا أن نعالج المواقف نحو اللغات ونحو استعمالها، وبواعت احتفاظ المرء بلغته أو التخلي عنها.

إن الجوانب التي بحثت من هاتين الزاويتين هي بالطبع جوانب مترابطة ترابطاً قوياً، وإن كثيراً من المسائل يمكن أن تدرس بشكل مرضٍ على أساس النظر لهذه الاعتمادات المتبادلة. والمجال الذي يرتبط به التحول اللغوي مع التحولات الماثلة في الهوية الثقافية والاثنية هو إحدى هذه المسائل. كما أن الارتباط الهام الآخر بين وجهتي النظر هاتين هو حقيقة أن تغير السلوك اللغوي عند جماعة معينة يجب أن يفهم في معظم الحالات بوصفه رد فعل للظروف المتغيرة في بيئته.

ولكن قبل أن نستمر في هذه المسائل التي سوف نعالجها غالباً على أساس خبراتنا في إجراء البحوث في أفريقيا، فإننا نعرض الوضع الفعلي لموت اللغات في القارة الأفريقية من منظور كمي.

حالات موت اللغات في أفريقيا: رؤية عامة

معرفتنا بنطاق وتفصيل ظروف موت اللغات في البيئة الأفريقية تعتبر حتى اليوم معرفة محدودة جداً، والواقع هو أنه لا توجد إلا مصادر قليلة متاحة تعالج الموضوع بشكل عام (انظر 1989 Démendaal عن موت اللغات في شرق أفريقيا)، وعلى الرغم من أنه قد نشرت بالفعل دراسات رائدة تبحث بعض حالات موت اللغات في أفريقيا (على سبيل المثال: 24 Shimu 1979 Winter) فيبدو أنه توجد مصادر قليلة نوعاً ما تصف الظروف الفعلية لموت اللغات. وعلى كل هناك حالات للغات اندثرت فعلاً في الماضي منها الموثق وغير الموثق، وعلى سبيل المثال انقرض كثير من لغات الخواسان Khoisan في أفريقيا الجنوبية خلال المائة والخمسين عاماً الماضية، ومات عدد منها بعد أن جمعت أول مادة لغوية منه (Winter 1981).

حتى في الحالات التي عرف فيها الأكاديميون موت اللغة منذ فترة طويلة نسبياً من الزمن، فإن التفاصيل الثقافية والتاريخية والاجتماعية اللغوية (إذا كانت معروفة - أو على الأقل يمكن إعادة بنائها جزئياً) لم تحلل في معظم الأحوال بالرجوع إلى أسباب التحول اللغوي، فاللغة القبطية على سبيل المثال، وهي اللغة السابقة للأقلية المسيحية في مصر، لغة موثقة في القواعد والنصوص القديمة، في حين يصعب العثور على الوثائق الديمغرافية، وبسبب وضع الأقلية الحالي لتكلميها (حوالي عشرة ملايين) في مصر الناشئ أساساً من الالتزام بالمسيحية في بلد مسلم فإن المعلومات عن الحجم الحقيقي للجماعة القبطية ليست سهلة المثال حتى اليوم. وقد أدت السيطرة السياسية والدينية للعرب المصريين لمدة قرون، أي منذ ٦٤١م، إلى حلول العريضة التدريجي محل القبطية - لغة الاستعمال اليومي سابقاً - حتى أصبحت (وما زالت) تستعمل فقط في الطقوس الدينية للكنيسة (Krause 1984, Junge 1984).

وفي أفريقيا حيث إن اللغات المحلية في نطاق واسع لم تسجل إلا حديثاً، توجد وثائق

مكتوبة قليلة جداً عن لغات الأقليات المنقرضة أو الحية، ومثال منطقة واداي - دارفور في السودان حيث حلت العربية محل عدة لغات محلية قد يوضح حالة المعلومات الفقيرة نوعاً ما القائمة في الأماكن المختلفة من أفريقيا.

يبدو أن هناك لغات قليلة هامة عددياً ... لم تحظ بالفحص الدقيق لدى معين، وهناك لغات أخرى أصغر ... تم تصنيفها بشكل مؤقت، ولكنها لم تدرس، والمعلومات المتعلقة بهذه اللغات تتكون من قوائم كلمات مسموعة وقليلة ومتناقضة في بعض الأحيان... وفي النهاية مازال هناك قليل من اللغات غير المعروفة تماماً أو المعروفة عن طريق السماع .. وأخيراً وليس آخراً فإن لدينا شهادات موثقة لقليل من اللغات فقط في دارفور الشرقية، وهي لغات منقرضة تقريباً، أبرزها لغة برتي Berti ويرجد Birgid وميما Mima ويجو Beygo (Doombos and Bender 1983:)

لذا فالامتداد الزمني لبحث حالات موت اللغة في أفريقيا نادراً ما يمتد وراء منتصف القرن التاسع عشر، ومع هذا نفترض أن كثيراً من الجماعات قد تخلت عن لغات أمها، ونتيجة لهذا فإن هذه اللغات كانت تموت بشكل متصل عبر التاريخ، فاللغة المروية Meroitic على سبيل المثال، وهي اللغة الرسمية للإمبراطورية التي سميت باسمها قد انتقلت إلينا في نصوص قديمة ونقوش مازالت في حاجة لمن يفك طلاسمها اليوم، وهذه السجلات هي ما تبقى فقط من لغة استعملت أداة اتصال مكتوبة ومنطوقة على الأقل ما بين القرن الثامن قبل الميلاد والقرن الرابع بعد الميلاد. والحالة المشابهة هي اللغة الجعزية، وهي لغة إثيوبية سامية كان يتحدث بها فيما مضى في إثيوبيا، وحلت محلها الأمهرية في الجنوب والغرب، والتجريدية والتجريدية في الشمال. وقد ماتت هذه اللغة كأداة منطوقة فيما بين القرن العاشر والقرن الثاني عشر، وقد بقيت إلى الآن في إثيوبيا بوصفها لغة طقوس دينية فقط.

المصادر

مع إدراكنا لحالة المعلومات الفقيرة نوعاً فإن "تقريراً عن موت اللغات في أفريقيا" (Sommer 1989) قد أعد في جامعة كولونيا Cologne في إطار الترتيبات لمؤتمر عن موت اللغات في شرق أفريقيا (انظر أسفل)، وهذا التقرير يحتوي على معلومات تدعمها كتيبات (قديمة غالباً) عن اللغات الأفريقية من ناحية، ومن ناحية أخرى تدعمها مصادر منشورة أخرى عن اللغات المنقرضة أو التي في طريقها للانقراض أو المهددة به بدرجة ما، كان الحصول عليها سهلاً. وقد تم الحصول على معلومات إضافية أكثر حداثة في معظم الحالات من خلال الإجابة عن استبيان أرسل لأكثر من مائة زميل يعملون في حقل اللغات الأفريقية، سواء بوصفهم علماء لغة أو أنثروبولوجيين. وقد كانت النتائج في الواقع ملفتة

للنظر، فقد استكمل ورجع أكثر من ثلاثين استبياناً، وهناك مصدر آخر للمعلومات يتكون من نتائج بحوث ميدانية أجريت غالباً في شرق أفريقيا (انظر : papers presented at the Symposium on Language Death in East Africa, 8-12 January 1990, (Bad Homburg).

كانت إحدى النتائج المباشرة من نتائج التقرير هي ملاحظة أن المعلومات المتاحة عن معظم لغات الأقليات التي وضعت في الاعتبار هي إما معلومات ضئيلة أو متضاربة أو متناقضة، وما هو معروف عن الكثير منا لا يكاد يتجاوز حقيقة كونها مهددة بالانقراض. وبالنظر لحالة المعلومات غير الواقية من ناحية، والسمة الانتقائية نوعاً للمعلومات التي يتضمنها التقرير المشار إليه من قبل من ناحية أخرى، فإن هذه الدراسة يجب أن ينظر إليها بوصفها مصدراً مرجعياً هاماً جداً نتمنى أن يدفع لبحوث أخرى. إن التحليلات الأكثر تفصيلاً لأنماط الاستعمال اللغوي فقط والمعلومات الشاملة عن العوامل وراء اللغوية المؤثرة على التحول اللغوي سوف تقدم فهماً أفضل للعمليات التي تؤدي لانقراض اللغات.

تقويم الاستبيان

كنقطة بداية ومع إدراكنا لحقيقة أن لغات الأقليات التي يكون متكلموها قليلي العدد قليل للخضوع لظاهرة موت اللغة بسهولة أكثر من ميل الجماعات اللغوية الأكبر، فقد تقرر قصر المعلومات الواردة في التقرير على تلك الجماعات اللغوية التي لا يتجاوز أو يجب ألا يتجاوز فيها عدد متحدثي اللغة خمسمائة متحدث (مالم يكن هناك دليل آخر يشير لوضعها بوصفها لغة مهددة بالانقراض). ومع ذلك هناك أمثلة للغات أقلية في أفريقيا لا تظهر أية علامة على حلول لغات أخرى محلها على الرغم من الحجم المحدود لجماعاتها اللغوية (انظر حالة بايسو Bayso: انظر اسفل). من ناحية أخرى التفتينا بحالات لغات كانت توصف منذ عقدين من الزمان بأنها أداة اتصال قوية، ولكنها عند إعداد التقرير كانت واقعة تحت تهديد الانحدار بل حتى الانقراض، وعلى سبيل المثال يذكر بريان Bryan (1959 : 123) أن لغة زرامو Zaramo، وهي لغة بانتوية يتحدث بها في المنطقة الساحلية من تنزانيا ما بين بجمويو Bagamoyo ودار السلام، يتحدثها ١٧٣ و١٨ شخصاً. وحسب معلومات أكثر حداثة فإن اللغة على ما يقال تحمل محلها الآن اللغة السواحلية بسرعة كبيرة، ويتكلمها فقط عدد محدود من الأشخاص كبار السن.

أحد الأسباب وراء مثل هذه الروايات المتناقضة حول حيوية لغة معينة هو وجود تشوش واسع الانتشار متصل بمجموعة المصطلحات في أدبيات اللغات الأفريقية بوجه عام، وهذا يصدق بشكل خاص على لغات الأقليات، فاللغة الواحدة نفسها قد أشار إليها مؤلفون

مختلفون تحت أسماء مختلفة، كما أن الاسم الواحد نفسه قد أطلق على لغات متميزة تماماً. وعلى سبيل المثال فإن لغة بوني Boni، وهي لغة كوشية شرقية يتحدث بها قرب المحيط الهندي على جانبي حدود كينيا والصومال قد سميت بشكل مختلف مثل أويرا Aweera أو Aweer أو بون Boon أو سانيي Sanye أو دروبو Dorobo (انظر Heine 1989b). من ناحية أخرى فإن المصطلح سانيي Aanye لم يطلق فقط على لغة بوني، بل أطلق أيضاً على لغة دهالو Dahalo، وهي لغة كوشية جنوبية، أو على واتا Waata، وهي لهجة من لهجات الأرومو Oromo (جالا Galla)، ولم يحدث هذا من قبل الجماعات المجاورة التي تتحدث لغات بانتوية فقط، بل أيضاً في إحصاء الحكومة للإشارة للانتماء اللغوي الاثني.

كما أنه في أحوال كثيرة جداً لا يكون واضحاً ما إذا كان المؤلفون يشيرون إلى أفراد جماعات إثنية أم إلى متحدثي لغة معينة. ومن الممكن في عدد من الحالات حل مثل هذا التشوش الاصطلاحي، ولكن في حالات أخرى فإن المعلومات اللازمة لعمل هذا تكون ببساطة غير متوفرة.

محاولة تصنيف لموت اللغات في الدول الأفريقية

من أجل تقديم تصنيف مؤقت للوضع اللغوي الفعلي في أفريقيا فيما يتعلق بموت اللغات نختار تصنيفاً ثلاثياً هو (أ) لغات منقرضة و (ب) لغات رهن الانقراض و (ج) لغات مهددة بالانقراض.

وأكثر المسائل صعوبة هي تحديد عضوية (ج)، فقد تكشف البحوث المستقبلية أن عددًا من اللغات الموضوعة في هذا الفئة تنتمي إما إلى (ب) أو أنها كثيراً ما تكون غير مهددة بالانقراض مطلقاً، فاللغة التي يقال إن من يتكلمونها هم ثلاثمائة شخص فقط، قد تصبح ذات عشرات الآلاف من المتحدثين بعد إجراء تحليل أكثر شمولاً، وبشكل خاص طالما أن المعلومات عن الديمغرافيا اللغوية في أفريقيا غير موثوق بها بطريقة سيئة السمعة.

لغة ألجوا Alagwa مثلاً، وهي لغة كوشية جنوبية يُتحدث بها في وسط تنزانيا، يذكر أنه يتحدثها ١٣٠٠٠ شخص حسب أحد المصادر (Grimes 1984 : 273)، وهي رهن الانقراض التدريجي حسب مصدر آخر (Ehret 1980 : 12)، وهي لغة منقرضة حسب مصدر آخر أيضاً (Mann and Dalby 1987). والمشكلة الرئيسية هنا هي أنه من غير الممكن دائماً أن نقرر ما إذا كان الرقم المطروح يرجع لعدد المتكلمين أم إلى الانتماء الإثني. وقد كشف بحث ميداني حديث أجراه مارتين موس M. Mous في ١٩٨٩ أن هناك

حوالى عشرة آلاف شخص ألبوى، كل منهم لديه تمكن كامل للغة بشكل واضح. ومع ذلك يذكر موس أيضاً (اتصال شخصي) أن كل الألبوا تقريباً ثنائيو اللغة فهم يتكلمون لغة رانجى مع الألبوا، وأن أطفال الألبوا يميلون للحديث بلغة رانجى فيما بينهم وبين أنفسهم. وبالنظر إلى حقيقة أن (١١) لغة رانجى هى اللغة المسيطرة، و(٢) أن الهوية الثقافية للألبوا تبدو فى طريقها للتضاؤل، فإن المرء يمكنه أن يفترض أن اللغة على الأقل مهددة بالانقراض.

كانت معايير الانتساب للمجموعة (أ) أسهل فى التحديد من معايير الفئتين الباقيتين، فقد صنف اللغات فى المجموعة (أ) عندما كانت المصادر المختلفة تذكر بوضوح وبشكل مستقل حالة انقراض اللغة الذى تؤكد فى أحسن الأحوال معلومات إمبيريقية حديثة تقيم الاستعمال الفعلى للغة والخلفية الاجتماعية الثقافية للجماعة اللغوية، والروايات المستفادة من المصادر المنشورة حديثاً أو من الاتصالات الشخصية تنال منزلة أعلى من منزلة المواد والملاحظات الواردة فى المراجع العامة. وأحد الأمثلة على لغات المجموعة (أ) هو لغة أجاوا Ajawa، وهى لغة تشادية كان يتحدث بها من قبل فى ولاية باوتشى Bauchi فى نيجيريا، ذكر عنها أنها أصبحت منقرضة فيما بين ١٩٢٠ و ١٩٤٠ (Skinner 1974) واتصال شخصي)، وقد حلت محلها لغة الهوسا التى كانت تستعمل لغة للتعامل لléngua Franca فى شمال نيجيريا أساساً. وتضم هذه الفئة أيضاً لغات (مثل لغة جافت GaFat والجفرية المشار إليها بالفعل) اللتين أصبح استعمالهما مقصوراً على مجالات معينة مثل الطقوس الدينية فى الكنيسة. ويذكر أن لغة الجافات، وهى لغة أفروآسيوية، أصبحت منقرضة اليوم بالنسبة لكل الأغراض العملية، وقد حلت محلها اللغة الأمهرية، اللغة القومية لاثيوبيا، فى بواكير النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

ينظر للغات بوصفها تنتمى للفئة (ب) أى بوصفها رهن الانقراض إذا ما كان الاستعمال المحدود أو الكفاءة المحدودة للغة المهجورة، أو هما معاً يمكن أن يستنتجا من المصادر. وإشارات عملية الانقراض هذه يمكن تلخيصها كما يلى (كل هذه العوامل مترابطة فى الواقع)، أولاً، التقدم فى السن وتقصان عدد المتكلمين الباقين يقتضى ضمناً انقراض اللغة المعنية (على الرغم من أن هذه العملية يمكن أن تنعكس فى أحوال كثيرة فى مرحلة معينة). والمعيار الآخر هو الانقطاع (الضمنى) فى انتقال اللغة من الجيل الأكبر للجيل الأصغر كما يذكر على سبيل المثال بالنسبة للغة كيونج Kiong، وهى لغة كروس ريفر Cross River المتحدثة فى نيجيريا التى حلت محلها لغة الإفك Efik. ويبدو أن الأطفال يتعلمون الإفك اليوم بوصفها اللغة الأولى، وعملية الانقراض فى هذه الحالة قد

سبقت بحالة ثنائية لغوية للكفاءة اللغوية في كل من الكيرنج والإفك، وهذه الثنائية قد استمرت لعدة أجيال على الأقل (Williamson et al 1973). وبعض اللغات يقال إنها رهن الانقراض نتيجة لحقيقة أن مكانة اللغة المجاورة أو اللغة القومية قد تسببت في تضيق الاستعمال اللغوي، وأحد الأمثلة على ذلك هو لغة الهولما Holma، وهي اللغة المتحدث بها في منطقة الحدود النيجيرية الكاميرونية، والتي تحمل محلها الآن لغة الفولا Fulfulde التي ينظر إليها بوصفها أعلى مكانة من الهولما حسبما يذكر بلنش Blench (اتصال شخصي).

ولتكوين فكرة عامة عن مدى موت اللغات في أفريقيا انظر الاحصائيات المقدمة في الجدول رقم ١.

بينما يكون التحول من لغة لأخرى في بعض الحالات عبارة عن عملية متطورة تستمر مئات السنين، هناك حالات أخرى يكتمل فيها التحول اللغوي خلال ثلاثة أجيال. وتعكس الأرقام في الجدول (١) الوضع الحالي في القارة الأفريقية بقدر ما هو معلوم لنا.

وكل الدول الأفريقية في الواقع واقعة تحت تأثير هذه العملية كما يظهر في الجدول (٢)(٢). وليس مدعشاً أن تكون نيجيريا التي فيها أكبر عدد من اللغات (٣) هي أيضاً البلد الذي فيه أكبر عدد من اللغات المنقرضة واللغات التي هي رهن الانقراض.

ويكشف الجدول (٢) إحدى نقاط الضعف الرئيسية للاحصائيات المعروضة. فرغم أن عدد اللغات المتحدث بها في كينيا عدد قليل نسبياً لا يكاد يتجاوز عشرين لغة (انظر Heine and Muhlilg 1980) فإن عدد اللغات الكينية التي تضمها إحصائياتنا للغات

جدول ١ موت اللغات في أفريقيا: عدد اللغات أو/واللهجات المنقرضة *

٤٧	لغات منقرضة
٦٦	لغات إما منقرضة أو رهن الانقراض
٤٤	لغات رهن الانقراض
١٢	لغات إما رهن الانقراض أو مهددة به
٥٣	لغة مهددة بالانقراض
٢٢٢	المجموع

* ليست هناك معلومات دقيقة عن عدد اللغات المتحدث بها في أفريقيا. وتراوح التقديرات حول عدد اللغات المتميزة ما بين ٧٠٠ إلى أكثر من ألفي لغة. ومفهوم "متميز" يشير للمشكلة، فليس واضحاً في كثير من الحالات ما إذا كنا نتعامل مع وضع لهجي أم مع لغات متميزة طالما أن المعايير المطبقة لتمييز اللغات في مقابل اللهجات تختلف اختلافاً كبيراً.

المصدر: G. Sommer, "Sarey on language Death in Africa" (1989)

الميتة عدد كبير بشكل استثنائي، وهناك سبب واضح لهذه الحقيقة؛ فكينيا هي البلد الأفريقي الوحيد الذي لدينا عنه بعض المعلومات اللغوية والاجتماعية اللغوية الموثوق بها فيما يتعلق بموضوعنا، وبشكل مماثل فإن الأرقام العالية نسبياً بالنسبة لنيجيريا في الجدول (٢) ربما لا تعزى فقط لعدد اللغات الضخم المتحدث به في هذا البلد (انظر أعلاه) ولكن أيضاً إلى حقيقة كون البيانات الأساسية عن هذا البلد مشابهة للبيانات عن كينيا.

جدول ٢ عدد اللغات الأفريقية المقرضة أو التي هي رهن الاقتراض حسب الدول.

البلد	مقرضة	مقرضة أو رهن الاقتراض	رهن الاقتراض
أنجولا	١	١	١
بنين	١	١	١
بوتسوانا	١	١	١
بوركينافاسو	٢	٢	٢
الكامبيون	١	١	٢
تشاد	١	١	٢
الكونجو	١	١	١
مصر	١	١	٣
اثيوبيا	١	١	١
الجابون	١	١	١
غانا	١	١	١
ساحل العاج	١	١	٢
كينيا	٨	٥	٥
ليسوتو (انظر أفريقيا الجنوبية)	١	١	١
مالي	١	١	١
موريتانيا	١	١	١
موزمبيق (انظر أيضاً: أفريقيا الجنوبية)	١	١	١
ناميبيا	١	١	١
النيجر	١٠	٤	١٣
نيجيريا	١	١	١
السنغال	١	١	٢
سيراليون	٤	٤٨	٣
جنوب أفريقيا الجنوبية	٣	٣	٣
السودان	١	١	١
سوازيلاند (انظر أفريقيا الجنوبية)	٥	٥	٥
تنزانيا	٢	١	١
توجو	٢	١	٢
أوغندا	٤	١	٢
زائير	٤	١	٢
المجملة	٥٤	٦٧	٤٩

الأوضاع المحيطة بموت اللغات

العلاقات بين الجماعات اللغوية لا تنشأ فى فراغ، وهى تتأثر بمجموعة من المتغيرات الظرفية والبنوية التى تتحكم فى معظم الأحوال فى المناخ الاجتماعى النفسى الذى تنشأ فيه هذه العلاقات (Giles Bourhis and Taylor 1977: 308).

إن جيلز وبوريس وتايلور (1977) Giles, Baurhis and Taylor فى مقالتهم المثيرة نحو نظرية للغة فى علاقات الجماعات الاثنية يصنفون المتغيرات البنوية التى تؤثر على ما يطلقون عليه "حيوية الجماعات الاثنية اللغوية". ومفهوم حيوية الجماعة فى استعمالهم ذو أهمية مركزية بالنسبة لنا طالما أن فقدان حيوية الجماعة، خاصة فى حالة الأقليات، يشير إلى أن جماعة اثنية معينة من المرجح لها كثيراً أن تختفى بوصفها جماعة متميزة، ومع اختفاء الجماعة - وهذا أمر أكثر أهمية لنا أيضاً - فإن لغتها سوف تهجر. والأنماط الثلاثة الرئيسية للمتغيرات البنوية التى اختارها جيلز ومن معه المسماة "بعوامل الدعم المرتبطة Status والديجرافية والمؤسسية" بالإضافة إلى تفصيلاتهم عنها تقدم أساساً ممتازاً لدراسة المحيط الذى تنشأ فيه حالات موت اللغات. والعوامل المشار إليها تتعلق بالواقع السياسى والتاريخى والاقتصادى واللغوى، وكلها ظواهر وثيقة الصلة بالموضوع يجب بحثها فى ظروف التحول اللغوى.

دراسة العمليات التى تؤدى إلى موت اللغات يجب أن تضع فى الاعتبار هذا النطاق الواسع للظواهر. ومسألة أى هذه العوامل يكون وثيق الصلة فى أية حالة تحول معينة مسألة تختلف إلى حد كبير، ليس فقط فى أن عوامل معينة تكون أقل فاعلية أو غائبة، بل حتى بالقدر الذى يؤدى فيه نفس العامل الواحد إلى نتائج لغوية مختلفة، ولذلك نرى أن كل حالة إمبريقية تتطلب منهجاً مناسباً بشكل محدد. إضافة لهذا فإن الدور الذى تقوم به عوامل معينة قد يتغير أثناء سير العملية. لذلك نرى أنه من الأهمية بمكان ألا تشمل ديناميكيات العمليات موضوع الدراسة التحليل النفسى الاجتماعى فقط، بل إن عوامل المحيط المشار إليها سابقاً يجب أن تعالج أيضاً بوصفها عوامل متغيرة مع الوقت.

والمدى الذى تكون عنده العوامل المعنية ذات أثر ومتفاعلة فى العمليات الفعلية التى تؤدى إلى انقراض لغة معينة، مدى يجب اعتباره ذا أهمية مركزية لفهم الحالات الكثيرة لموت اللغات الحاد فى القارة الأفريقية، وتكفى أمثلة قليلة لتوضيح بعض العوامل المؤثرة فى حالات التحول تلك.

أحد العوامل الرئيسية المصاحبة للتحول اللغوى هو بلا شك التغير فى الاقتصاد، ولكن فى حين أن التغير فى الاقتصاد فى أماكن أخرى يرتبط فى الأغلب "بالتحديث modernisation"، أى التغيرات الناشئة عن التأثيرات الغربية، فإن هذا لا يحدث دائماً

فى الأوضاع الأفريقية، فالذين يعتمدون على الصيد والالتقاط قد تخلوا عن أسلوب حياتهم السابق، وتحولوا لاقتصاد انتاج الطعام كالزراعة أو تربية الماشية أو كليتهما. وفى كثير من الحالات فإن التحول فى المجال الاقتصادى قد سببه تحول من اللغة المرتبطة بالصيد والالتقاط إلى لغة الجيران الذين اكتسبوا منهم المهارات الاقتصادية الجديدة؛ من هنا فإن الياكو Yaako والأوموتك Omotik واللوركوتى Lorkoti فى كينيا قد تخلوا فى الماضى القريب من لغة كل منهم لصالح "لغة الماشية"، أى لغة جيرانهم الرعاة، وهم الماساى Maasai فى حالة الجماعتين الأوليين، والسम्بورو Samburu فى حالة اللوركوتى (انظر أسفل) (٤).

والتغير الاقتصادى فى حد ذاته لا يؤدى إلى التحول اللغوى وموت اللغة، وهناك - إضافة لذلك - حالات كثيرة فى أفريقيا تبين أن التغير فى النشاط الاقتصادى لا يؤدى بالضرورة إلى التحول اللغوى، فשבب الواتا Waata الذى يتحدث لغة الأرومو ويعيش جنوب مالندي على ساحل كينيا مثلاً، والذى عاش فى الماضى حياة الصيد والالتقاط قد تكيف اقتصادياً لثقافة الزراعة الخاصة بجيرانه الجرياما Giriyama، ولكنه احتفظ بهويته اللغوية. والواقع أنه على الرغم من حقيقة أن الواتا يشكلون أقلية مبعثرة بين الجرياما (٥) الأكثر عدداً فإنهم قد حافظوا على لغتهم الموروثة بشكل ثابت. وطالما أنهم لا يسكنون فى منطقة لغوية متصلة ومنسجمة ومع ذلك لا يزالون يحتفظون بلغتهم، فإن سلوكهم علامة على ذلك يخالف توقعاتنا. ويرتبط عدم التجانس الديمجرافى عادة بضعف الحيوية الاثنية اللغوية لجماعة الأقلية، ولكن الواتا بدلاً من ذلك لديهم ولاء لغوى قوى نحو لغتهم.

العامل الديمجرافى الثانى المتصل بشكل أكيد بحدوث التحول اللغوى هو عامل "العدد المطلق للمتكلمين"، وتشير المعلومات المتاحة بوضوح (كما يتوقع المرء على كل حال) إلى أن العدد القليل للجماعة اللغوية يجعل من المرجح كثيراً أن اللغة المعينة مهددة بالانقراض. ومع ذلك نجد فى أفريقيا حالات كثيرة للغات يتكلمها آلاف قليلة من الناس فقط، وتحيطها لغات أخرى يصل تعداد متكلميها إلى عدة مئات من الآلاف مع عدم وجود أية إشارات على تبدل لغوى، ولغة الواتا فى ساحل كينيا المشار إليها من قبل هى مجرد مثال واحد على ذلك، إضافة إلى لغة بايسو Bayso وهى لغة كوشية شرقية يتحدث بها فى جنوب إثيوبيا، قاومت التبدل اللغوى خلال الألف سنة الأخيرة على الأقل، على الرغم من أن عدد متكلميها لا يكاد يتجاوز خمسمائة شخص.

فى الجزء الجنوبي من أفريقيا كان مايزال هناك حوالى مائة وخمسين لغة خراسانية Khoisan تتكلمها جماعات لغوية صغيرة منذ حوالى مائة وأربعين عاماً، بقى منها حتى اليوم أقل من الثلث، ومعظم هذه اللغات الباقية من المحتمل أنه سوف يموت فى

المستقبل القريب (Vossen 1987). والجماعات اللغوية لمعظم اللغات الخواسانية اليوم لا تكاد تشكل أكثر من مئات قليلة من الأشخاص، وفي معظم الحالات فإن عدد المتكلمين يتناقص بسرعة. ولكن حتى هنا فإننا نجد استثناءات إقليمية، "فعلى الرغم من أن اللغات الخواسانية ينظر إليها مراراً على أنها لغات في خطر فإننا لم نجد إشارة واضحة على نحو اتجاه أي من اللغات المتحدث بها في نجاميلاند Ngamiland نحو الموت. والحقيقة هي أن قليلاً جداً من الخواسانيين قد خضعوا أو يخضعون الآن لعملية التحول اللغوي لصالح لغة تسوانا Tswana، وهي ظاهرة يمكن أن تكون مثيرة للدهشة" (Vossen 1990 : 19).

والتحضر عامل آخر على المرء أن يكون واعياً به، فكثير من العواصم الأفريقية تفرض على المهاجرين من البيئات الريفية ضغطاً هائلاً حتى يتكيفوا مع الأنماط الاجتماعية الثقافية للمدينة، ويستعبدوا اللغة المتحدث بها والسائدة فيها. ويدعى على سبيل المثال أن سنوات قليلة من الإقامة في دار السلام أو دكار قد تكفي للأشخاص الذين يعيشون قريباً من هذه العواصم لكي يتحولوا من لغة أمهم إلى السواحلية أو الولوف Wolof على التوالي بوصفها لغتهم الأولى، ويحتفظوا بهذه اللغة حتى عند عودتهم لمواطنهم الأصلية. في حالة الجماعات اللغوية التي أصبحت هجرتها إلى المدينة نمطاً معتاداً كما هو الحال مع الزمامو حول دار السلام (انظر ما سبق) فإن موت اللغة هو النتيجة المرجحة، ولكن أهمية التحضر فيما يتعلق بموت اللغات تبدو قاصرة بدرجة أكبر أو أقل على المناطق المحيطة بقليل من المدن الكبرى. وأنماط الاستعمال اللغوي في كثير من المراكز الحضرية الأخرى أنماط متشابهة في كون اللغة "القديمة" يحتفظ بها، ويكون استعمالها مقصوراً في الغالب على الوطن الأصلي وعلى الاتصال بأشخاص من نفس الجماعة. ومن المحتمل أيضاً أن تكون هناك حالات تترك فيها الجماعة اللغوية كلها منطقتها الأصلية وتهاجر إلى المدن، والمنطقة الريفية للجماعة اللغوية هي التي تحتفظ باللغة القديمة في معظم الحالات.

ولغة بيري Biri (Bviri)، اللغة النيلية الصحراوية في جمهورية أفريقيا الوسطى يتكلمها كما يذكر بويد Raymond Boyd (اتصال شخصي) أكثر من ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ شخص في قرى قليلة شمال زيمبو Zemio. ورغم تشكيل جمعية للحفاظ على لغة بيري منذ وقت قريب فإن اللغة مع ذلك تهددها لغة الزاندي في وجودها، والتي يقال إن كل شعب بيري يتكلمها بوصفها لغة ثانية. علاوة على ذلك هناك عامل آخر يبدو وثيق الصلة ببقاء اللغة، فإذا ما نزح الشباب إلى المدن (حيث إن البيري ليسوا من الكثرة بالدرجة التي يكونون بها أحياناً) فاللغة لن تنتقل معهم" (بويد، اتصال شخصي).

وما يماثل العوامل المدروسة سابقاً والمؤثرة على التحول اللغوي فإن هناك أمثلة لجماعات احتفظت بلغاتها في مناطق حضرية، بينما تخلى كثير من الجماعات الأخرى عن لغاتهم تحت ظروف مماثلة، على سبيل المثال فإن التوبيين الذين يشكلون أقليات صغيرة في نيروبي وفي عدد من مدن شرق أفريقيا لا يبدو أنهم يتخلون عن لغتهم، وهي صيغة

كربولية من العربية (انظر 1982 a Heine)، لصالح السواحلية أو أية لغة اتصال حضرية أخرى.

الجماعات اللغوية : بعض النظرات على التحول اللغوي

قد تستمر اللغات في الأوضاع الجديدة التي تخلقها التغيرات في العوامل البيئية المشار إليها من قبل (مثلما هو الشأن في غط الانتاج)، أو أنها قد تقاوم، والمستول عن هذه النتائج المختلفة هو ردود الفعل المختلفة من داخل الجماعات اللغوية نحو الظروف المتغيرة.

الهوية اللغوية الإثنية الثقافية والتحول اللغوي

يحدث التحول اللغوي بوضوح تحت مجموعة متنوعة من الظروف المسبقة، ولكن التخلي الفعلي عن لغة الأم يمكن دراسته بشكل أفضل عن طريق مدخل نفسى اجتماعى يركز على أعضاء جماعات الأقلية، وما هو حاسم بالنسبة لدراستنا لظروف موت اللغات هو المسائل المرتبطة بالعلاقة بين اللغة والهوية، واستراتيجيات البحث المستعملة لدراسة "الهوية" تزودنا بنظرات عميقة أساسية للعملية داخل الجماعات التي تعاني في حالة التحول اللغوي.

يفرق سكمايد (32 : 1989b Schmied) بين "مستويين للهوية" يبدو أن مركزيين لموضوعنا. مستوى الهوية الفردية أو الشخصية، ومستوى هوية الجماعة أو الهوية القومية. ويتميز السلوك اللغوي في الأساس بقرارات فردية، ولكننا نلاحظ في ظروف التحول أن التغيرات في أنماط الكلام تنتشر وسط الجماعة، وهذا الانتشار يشد انتباهنا خاصة في تلك الحالات التي يمكن أن نلاحظ فيها المراحل المتوسطة في انتقال الجماعة من لغة لأخرى، والأمر المشترك في ظروف التحول هو توزيع الكفاءة اللغوية حسب الأجيال، فبينما يظل الأعضاء الكبار في الجماعة اللغوية يتكلمون اللغة السابقة، فإن الأجيال الشابة لا تكون لديها معرفة بهذه اللغة، أو تكون ذات كفاءة حديث ناقصة بها، حيث نشأوا مع اللغة الجديدة بوصفها لغة أم لهم.

نحن نجد فيما كتب عن التحول اللغوي في أفريقيا حالات معروفة تختلف فيها أنماط الاستعمال اللغوي باختلاف جنس أفراد الجماعة، ويذكر قسن (1988) Vossen على سبيل المثال عن شعب الكالنجيا في نجاميلاند في بوتسوانا أنه في حين تباشر الجماعة اللغوية كلها تحولاً من الكالنجيا لغتهم إلى اللغة الوطنية لبوتسوانا وهي التسموانا Tswana فإن الذكور هم الأكثر محافظة. وفي حالة الكيك (Akiek) في كيناري والذين كانوا من قبل جماعة صيد والتقاط، ويقومون الآن بين جماعات الكيكويو kikuyu في وسط كينيا، فإنهم على الرغم من أن الاستبدال اللغوي قد تم باكتسابهم لغة الكيكويو،

فما زال هناك قليل من رجالهم الكبار يتذكرون بعض المواد المعجمية والعبارات من اللغة القديمة (Rottland 1982 : 24-5).

ولكن ربما كان الوضع الأكثر شيوعاً في أفريقيا هو الحالات التي تكون فيها النساء أكثر محافظة في سلوكهن اللغوي، فمثلاً لغة الأومو - مورلي Omo - Mur! التي كانت موجودة من قبل في الأجزاء الجنوبية من إثيوبيا والسودان يتذكرها فقط قلة من النساء العجائز يقمن الآن بين السكان النيامنجاتوم (Dimmendaal 1989:26) Nyangatom.

واستراتيجية البحث الأخرى التي وضعها روس (1979) في الأصل لتحديد أنواع الهوية وأنماط التغيير فيها قد استعملها فسن (1988: 72-3) في دراسة حديثة عن السلوك اللغوي والمعرفة اللغوية للغة نجاميلا ند في بوتسوانا، وقد وجدت مجموعات مختارة حتى داخل نطاق نجاميلا ند تنطبق تماماً مع كل من أشكال الهوية الأربعة التي حددها روس، أي الهوية الطائفية وهوية الأقلية والهوية الإثنية والهوية القومية (Ross 1979: 477). ومع ذلك يرى فسن أنه على الرغم من أن أشكال الهوية الأربعة قابلة للتطبيق في وصف الأوضاع اللغوية في نجاميلا ند، فإن متغيرات غير لغوية أيضاً يجب وضعها في الاعتبار "من أجل تحديد الدور الحقيقي الذي تقوم بها اللغة في تشكيل الإثنية في المنطقة" (Vossen 1988: 73).

إضافة للمحاولات المشار إليها سابقاً للتعامل مع الظاهرة متعددة الأبعاد المشار إليها بوصفها هوية يجب وضع وجهة نظر أخيرة في الاعتبار، فالهوية الإثنية تتكون من مكونات مختلفة، وهذه قد لا تكون مهمة في وقت واحد، ولكن المتغيرات المختلفة قد يتبع بعضها بعضاً وقد يتغير تصور الذات self - concept لمجموعة الصيد والالتقاط السابقة من الهوية "الاقتصادية" إلى الهوية "الاقليمية"، وقد حدث هذا التحول عند كثير من جماعات الاوكيك في كينيا.

أحد الافتراضات المشكوك فيها التي نشأت في الماضي حول الهوية اللغوية - الإثنية يتعلق بالتشاكل المزعوم بين اللغة من جانب وبين الهوية الاثنية و/ أو الثقافة من جانب آخر، ولكن أدبيات الاحتكاك اللغوي اليوم تعكس هذه العلاقة بشكل أكثر حرصاً، فمن المتفق عليه بشكل عام أنه بينما تميل الحدود اللغوية والإثنية والثقافية للتطابق فإن هذا ليس ضرورياً بآية حال، فديمندال (Dimmendaal 1983: 29) يشير إلى حالة قابل فيها حدادين في كايوتا وتوريت في جنوب السودان يعتبرون أنفسهم من اللوبيد lopid على الرغم من أن كثيراً منهم يتكلمون التنت Tenet بوصفها لغتهم الأولى. وعلى الرغم من انتماء اللوبيد والتنت كليتهما لنفس الفرع (السوداني الشرقي) من أسرة اللغات النيلية - الصحراوية، فإنهما غير متبادلتى الفهم، حيث إن اللغة الأولى تنتمي للمجموعة

الشرقية النيلية وتنتمي الثانية للمجموعة السورومية (دنجبا - مورلي Surma (Didinga-Murle من الفرع السوداني الشرقي. يرتبط بهذا ارتباطاً قوياً الزعم بأن اللغة يستخدمها متكلموها أداة لنشاند وتثبيت و/ أو صيانة تماسك الجماعة والهوية الثقافية، ولكن حتى هذا الزعم قد أضعفته صياغات مثل "ليس هناك علاقة ضرورية مطلقة بين اللغة والإثنية" (Appel and Muysken 1987:15).

يقرر دمنال (Dimmendaal 1989:28) أن "اللغة قد لا تكون مهمة بوصفها رمزاً محتملاً للهوية الإثنية بالدرجة التي انتقاد بها البعض للاعتقاد"، وهذا يعزز بعض الملاحظات التي لاحظناها في شرق أفريقيا. ونحن أيضاً نذكر بشكل قوى مناقشة جرت مع مجموعة من رجال السرر من السنغال الذين تخلوا عن لغتهم لصالح لغة الولوف بوصفها لغة أصلية، ومع ذلك فقد أصبحوا مشايخين غيورين للثقافة والهوية الإثنية للسرر الذين يصفون ثقافة الولوف بأنها "أدنى" من ثقافتهم في كل الجوانب تقريباً، مؤكدين أنهم سيفعلون كل شيء ممكن في سبيل الدفاع عن ثقافة السرر ضد سيطرة الولوف. أما حقيقة عدم قدرة أحدهم على الحديث بلغة السرر فكانت في نظرهم بغير ذات علاقة تماماً. وفي أثناء عملنا الميداني في شرق أفريقيا قمنا بعدد من الملاحظات المشابهة (انظر أيضاً legere 1989). ويبدو أن مثل هذه الأمثلة تتعارض مع القول بأن "أعضاء الجماعة الإثنية يعتبرون أنفسهم متماثلين بشكل أقوى مع الشخص الذي يشاركونهم لغتهم من الشخص الذي يشاركونهم خلفيتهم الثقافية" (Giles, Bourhis and Taylor 1977: 326).

ونوع الوعي الذي يملكه الناس عن مقدرة لغتهم، وأساليبهم في استعمالها يجب أن يوضع في الاعتبار عند النظر للعلاقة بين اللغة والهوية، فعند إجرائنا لبحث لغوي في ليساميس laisamis في شمال كينيا كنا نبحث عن مستشار لغوي في الرندل Rendille، وقد أظهرت الاختيارات التي أجريت مع رجل كهل ادعى أنه من الرندل؛ أظهرت أنه كان يتكلم السامبورو Samburu وليس لديه أي تمكن من لغة الرندل، وفيما بعد أشار حوالى عشرين شخصاً حاضرين إلى رجل عجوز بوصفه "رندليا خالصاً pure" Rendille، وقد أثبت هذا الرجل أيضاً أنه يتكلم السامبورو باعتبارها لغته الأساسية، على الرغم من أنه كان يذكر قليلاً من كلمات الرندل، وقد كانت دهشته في قوة دهشتنا على الأقل أن يكتشف أن اللغة التي يستعملها - على عكس ما يعتقد - ليست هي اللغة التي كان يظن أنه يتحدثها، وهذا على الرغم من أن بعض الناس يعتبرون ليساميس مركزاً للمتحدثين بلغة الرندل، وأنها في الواقع تشكل مركزاً من أهم مراكز التجارة لبدو الجمال الرندل الذين أكثرهم وحيدو اللغة في لغة الرندل.

يشير الشاهد السابق فيما يتعلق بموضوعنا إلى "أن الاحتفاظ بالهوية أو تغييرها لا يرتبط بشكل تلقائي بالاحتفاظ باللغة أو تغييرها على الترتيب" (Vossen

(1988:70). ويمكن النظر لهذا القول في إطار أوسع يُلخصه سكمايد بقوله: "إن التغيير في السلوك... لا يشير بالضرورة لتغير في الهوية" (1989a:3). ومع ذلك فنحن نتفق مع جيلز وبورهيس وتابلور (1977:328) على أن "الشكل الإثني للكلام" - بغض النظر عن تحققه كلفة متميزة أو لهجة أو أنه يتميز من خلال النبر فقط - قد يكون مكوناً هاماً للهوية الإثنية، وأن أهميته المحددة في إطار المفهوم متعدد الأبعاد للإثنية في جماعة لغوية معينة تجعله جانباً وثيق الصلة بالبحث في أية حالة من حالات التحول اللغوي.

وفي حالات الاحتكاك تكون اللغات دائماً وثيقة الصلة في تحديد عضوية الجماعة. والاحتكاك بين الجماعات اللغوية هو الوضع الشائع في أفريقيا، حيث تكون لغات الجماعات في الأغلب الأعم غير متصلة حتى من ناحية القرابة genetically، والمثال البارز حتى على مستوى القارة موجود في كندوا Kondoa في وسط تنزانيا، حيث يوجد أربع لغات هي الساندواي (خواسان) والداتوجا Datoga (نييلية جنوبية) والرانجي Rangi (بانتيوية) والبورنجي Burungi (كوشية جنوبية)، وكل لغة منها تنتمي لأسرة من أسر اللغات الأربع الرئيسية في أفريقيا، وتوجد كل واحدة منها إلى جانب الأخرى، وأعضاء هذه الجماعات اللغوية يميزون أنفسهم عن طريق لغة الأم الخاصة بهم.

وبينما لا يحدث أي تحول لغوي في كندوا؛ ففي كثير من المناطق الأخرى تتخلى الجماعات اللغوية في حالات الاحتكاك عن لغات أمها، وقد توضح حالات إمبيريقية قليلة العمليات النفسية الاجتماعية المرتبطة بالموضوع.

المثير لتحول الشخص من لغته إلى لغة أخرى يأتي في الأغلب الأعم من الخارج، كالتغير في المحيط على سبيل المثال، ثم يأتي التغير داخل الجماعة بعد ذلك. ويمكن أن تجد الجماعات نفسها في حالة احتكاك لفترة طويلة وهي تتواصل على أساس أنماط تعدد لغوي متوازن، ثم فجأة تفقد إحدى الجماعات ولاها اللغوي، وبالطبع يجب أن يحدث قبل ذلك تغير جوهري داخل الجماعة.

وقرار تخلي الشخص عن لغته ينشأ دائماً عن التغير في تقدير الذات للجماعة اللغوية. ويمكن للمرء أن يلاحظ في حالات التغير اللغوي أن أعضاء الجماعة - في الأغلب الأعم جيل الشباب في الأقليات - ينظرون إلى جماعتهم باعتبارها في مستوى أدنى، وكثيراً ما يحاول هؤلاء الأعضاء تغيير هويتهم الاجتماعية "السلبية" negative باقتباس اللغة (والهوية الاجتماعية) للجماعة المسيطرة، ولكن قبل أن تظهر هذه الرغبة في أن يكونوا مثل أعضاء الجماعة الأخرى يجب أن يكون أعضاء الجماعة الأولى قد اكتسبوا نظام القيم الخاص بالجماعة المسيطرة. وعلى سبيل المثال فإن التوجيه الخارجي لشباب الياكو Yaaku في وسط شمال كينيا نمو أسلوب حياة الماساي كان الشرط الأول فقط للتحول اللغوي لهذه الجماعة إلى لغة الماساي. وقد كان كبار الياكو محافظين على

قيم الصيد والالتقاط إلى حد معين، ولكن أعضاء الجماعة النشطين، أى جيل الشباب، كانوا هم المحركين للجماعة الإثنية نحو التخلي عن اللغة القديمة. لذلك فإن التحول اللغوى يجب أن يفهم بوصفه إحدى الاستراتيجيات الممكنة لأعضاء جماعات الأقلية الذين تظهر لديهم هوية اجتماعية "سلبية negative" لتغيير وضعهم المتدنئ. وفى الحالات التى يختار فيها كل أعضاء جماعة الأقلية اللغوية هذه الاستراتيجية يمكننا أن نتوقع انقراض اللغة القديمة.

الأقليات والوضع اللغوى

تنظر جماعات الأقلية فى حالات التحول إلى اللغات التى تكتسبها على أنها أعلى مكانة من لغاتها، ومن هنا فإن "مكانة" اللغة هى إحدى المتغيرات الهامة فى دراسة موت اللغة، فاللغات الأقل مكانة تميل لأن تحمل محلها لغات أعلى مكانة. وفى الجدول ٣ نسجل بعض المعايير التى يشار إليها عادة فيما يتصل بالمكانة والتى تشير إلى اتجاه التحول اللغوى. وفى المرحلة الحالية من البحث لا نريد أن نقيم هذه المعايير بالتفصيل، ولكن حتى الآن يبدو التقسيم الثنائى واضحاً.

جدول ٣ "المكانة" بوصفها عاملاً دافعاً للتحول اللغوى فى أفريقيا.

ملايح اللغات التى لديها	
مكانة منخفضة	مكانة عالية
١ - متحدث بها فى مناطق ريفية	متحدث بها فى مناطق حضرية
٢ - وضع أقلية	وضع أكثرية
٣ - مرتبطة بنمط "متدنٍ" للاقتصاد	مرتبطة بنمط "رفيع" للاقتصاد
٤ - مرتبطة بوضع سياسى تابع	مرتبطة بسيطرة سياسية
٥ - مرتبطة بديانات تقليدية	مرتبطة بدين عالمى
٦ - مرتبطة بأساليب حياة أكثر تقليدية	مرتبطة بأساليب حياة حديثة
٧ - لا تستعمل، أو تستعمل قليلاً أداة للتعليم الرسمى	وسيلة هامة للتعليم
٨ - مرتبطة بأنشطة اقتصادية عتيقة	مرتبطة بأنشطة اقتصادية جديدة "حديثة"

الحالات المصنفة تحت (١١) إلى (٤) حالات تكون فيها الجماعات فى حالة تنافس، أى تكون جماعة متدنية وجماعة مهيمنة فى حالة احتكاك. وتعكس الأرقام (٥) إلى (٨) ثنائية صراع، أى صراع التقليد والحداثة. ولكن لدينا بالفعل أقليات تقاوم الجماعات المسيطرة بإظهار الاعتزاز بالثقافى فى محافظتها على هويتها ولغتها، ونجد أيضاً جماعات أكثر محافظة أو تقدمية قد يسلك فيها الأفراد أو المجموعات الفرعية سلوكاً مختلفاً على المستوى الشخصى.

وما يقال عن خلق "لغة عالية المكانة" قد يختلف بشكل كبير بناء على المحيط الذى تستعمل فيه اللغة.

ويبدو لنا أن بعض التعليقات عن الوضع فى أفريقيا تكون مقبولة من أجل فهم التعبيرات العامة نوعاً ما المذكورة فى الجدول ٣.

١ - فى الوقت الذى قد يكون التمييز فيه بين اللغات الريفية واللغات الحضرية مسألة حاسمة على سبيل المثال فى بعض المناطق، يبدو أنه ذو أهمية ثانوية فى أفريقيا حيث تكون اللغات الحضرية "بشكل خالص" أى اللغات التى تتكلمها جماعات لغوية حضرية فقط، تكون نادرة. وفيما يتعلق بالمكانة الأعلى للتنوعات الحضرية للغات يجب على المرء أن يلاحظ أن الأفق اللغوى الاجتماعى للجماعات الريفية لا يشمل فى الأغلب الأعم جماعات المراكز الحضرية.

٢ - فى معظم الأحوال يشير وضع الأقلية والأغلبية إلى العدد المطلق لتكلمى اللغات المقصودة، كما ترتبط أنشطة اقتصادية معينة فى كثير من المناطق الأفريقية بالأقليات، كالحداثة على سبيل المثال.

٣ - إن التقييم الفعلى لاعتبار أى أنواع الاقتصاد اقتصاداً متفوقاً أو متدنياً يعتمد إلى حد كبير على نوع الاقتصاد الذى يمارسه المرشد اللغوى، فالراعى فى معظم الحالات سوف يعتبر الرعى أفضل أنماط الإنتاج كلها (وأسايب الحياة)، وفى نفس الوقت قد يرفع الفلاحون من شأن امتلاك مزيد من الماشية، وينظر الآخرون بشكل ثابت تقريباً إلى أهل الصيد والالتقاط بوصفهم فى وضع متدنٍ، وكثير من هؤلاء الآخرين أنفسهم يتخذون موقفاً سلبياً تجاه نمط اقتصادهم.

٤ - الارتباط بالسيطرة السياسية يكون وثيق الصلة بالحالات التى تتكلم فيها الصفوة السياسية لغة مختلفة، وفى العادة تكون هذه هى صفوة الدولة الحديثة، وليست الصفوة التقليدية التى كانت تنتمى عادة لنفس الجماعة اللغوية.

٥ - الإسلام أساساً فى أفريقيا هو الذى يرتبط بلغات معينة، وعلى سبيل المثال ينطبق هذا على لغة الهوسا Hausa فى نيجيريا والسواحلية فى شرق أفريقيا إلى عهد قريب على الأقل.

٦ - على سبيل المثال تستعمل السواحلية فى شرق أفريقيا فى المحلات (دكاكين dukas) لشراء السلع الحديثة مثل مسحوق الفسيل والسجائر والبطاريات .. الخ، وكلها ترتبط بالحياة الحديثة.

٧ - الانتطباع الذى يأخذه أعضاء الجماعة اللغوية من خلال خبرة تعليمهم بلغة أجنبية هو أن لغتهم ليست لها قيمة، وسيئة البنية .. الخ. ويهتز اعتزازهم بأنفسهم خلال هذه الخبرة.

٨ - ينظر للمصيد وتربية النحل فى الأغلب الأعم على أنهما نشاطان قديمان ويعكسان مكانة متدنية.

لغات الأقليات فى أفريقيا : نظرات للمستقبل

يميل علماء اللغة والمؤرخون والعلماء الآخرون الذين يدرسون اللغات الأفريقية إلى النظر إلى اندثار اللغات (مهنياً) بوصفه خسارة ضخمة، وأعضاء الجماعات المعنية فى الأغلب الأمم بوصفهم أقليات ليسوا فى وضع يسمح بالكفاح بشكل ناجح من أجل حقوقهم الأساسية التى تشمل حق الحفاظ على ثقافتهم ولغتهم وتطورهما. وواجب السياسيين والعلماء هو تقديم المساعدة لجماعات الأقليات، فالدعم العملى مطلوب لضمان تقرير المصير لهذه الأقليات فيما يتعلق بمستقبلها.

والثنائية موجودة حتى الآن فى أدبيات التخطيط اللغوى على المستوى القومى هى ثنائية "اللغات الأوربية مقابل اللغات الأفريقية". وسوف نناقش هنا باختصار بعض الجوانب التى تبدو على صلة وثيقة بمستقبل اللغات الأفريقية.

غالباً ما توصف اللغات الأوربية بأنها الخطر الأول على اللغات الأفريقية والتراث الأفريقى، ولكن النظرة الدقيقة للواقع فى معظم الدول الأفريقية اليوم تكشف لنا أن لغات التعامل *linguae Francar* الأفريقية واللغات الأفريقية ذات الوضعية القومية هى التى تنتشر بدرجة تضر باللغات المحلية، وتظل لغات الأقليات أكثر احتمالاً أن تحمل محلها تلك اللغات الأفريقية القليلة "ذات القيمة العالية" نسبياً، من أن تحمل محلها اللغات الدخيلة *imported*، ومع ذلك فالمحاولات الحديثة التى تعكسها على سبيل المثال "الجهود نحو محلكة *indigenisation*" اللغة الإنجليزية فى شرق أفريقيا (Okoth Okombo 1986) محاولات مناسبة لفتح الطريق للإنجليزية لتصبح على نحو أكثر شيوعاً، مقبولة ومستعملة فى مجالات أكثر، وهذه هى الطريقة التى قد تنتشر بها الإنجليزية أخيراً حتى بوصفها لغة أم.

فى كثير من الدراسات حول التخطيط اللغوى والسياسات اللغوية فإن هناك ميلاً لربط

التعدد اللغوي بالنزعة الاتفعالية بشكل أساسي، ولذلك - كما يدعى - يجب التخلص منه لصالح الوحدة (القومية). وهذا هو أحد الافتراضات الأساسية التي بنت عليها كثير من الدول الأفريقية سياساتها اللغوية "الأجنبية" exoglossic وبررتها، أي اختيارها لغة غير أفريقية لتستعمل كلغة رسمية. ومع ذلك أبقى اختيار اللغات الأوروبية على التعدد اللغوي كما أشير من قبل، والوحدة التي أقيمت على أساس هذه اللغات الدخيلة هي الوحدة المقصورة على الصفة صاحبة الامتيازات (انظر 1985 Mateene). ولكن حتى الوظيفة المفترضة لتوحيد الجماعات ذات الخلفيات الثقافية المختلفة لا يمكن المجازها عن طريق استعمال اللغات الأوروبية "وقد زعم في بعض الأحيان أن اللغات الأوروبية يمكن أن تفيد كحافز للوحدة في البلاد الأفريقية. ويمكن أن يكون هذا صحيحاً فقط إذا ما كانت الوحدة مقصورة على المستوى السطحي للتواصل العملي، وفيما وراء هذا النطاق فإن اللغة بذاتها لا يمكن أن توحد الناس ذوي الخلفيات المتباينة والمختلفة (Okonkwo 1975L40). والحق الأساسي لتقرير المصير والاختيار الحر في تخلي المرء عن لغته أو الاحتفاظ بها يجب أن يضمن حتى لجماعات الأقليات. ويبدو هذا ممكناً فقط عندما تتغير مواقف الصفة الحاكمة تجاه التعدد اللغوي تغيراً أساسياً في تلك الجوانب الإيجابية لذلك التعدد مثل غنى التراث الثقافي، وعندما يقيّمونه باعتباره ذا أهمية للتنمية المستقبلية في الدول الأفريقية.

ملاحظات

- ١ - لمناقشة هذه المصطلحات ارجع لـ (Campbell and Muntzel 1989).
- ٢ - طالما أن بعض اللغات متحدثة في أكثر من بلد فإن الأعداد المقدمة في جدول (٢) تزيد على الأعداد المقدمة في جدول (١).
- ٣ - تقدير عدد اللغات المتحدث بها في نيجيريا يتراوح ما بين ١٥٠ إلى ٥٠٠ لغة.
- ٤ - لغتا الماساي والسامبورو كلتاها عبارة عن لهجتين من لغات الما Maa النيلية الشرقية المتحدث بها في كينيا وأوغندا. لاحظ أن اللوركوتي كانوا يتكلمون "تنوع جماعة الصيد والالتقاط" من لغة الماساي قبل أن يتحولوا إلى لهجة رعاية السامبورو من الما.
- ٥ - جرياما عبارة عن لهجة من تجمع الميكندا Mijikenda القريبة جداً للسواحلية لغة كينيا ولغة التعامل في شرق أفريقيا.

المراجع

References

- Appel, René and Muysken, Pieter (1987), *Language Contact Bilingualism*. London, Edward Arnold
- Bender, M. Lionel (ed.) (1983), *Nilo-Saharan Languages Studies*. East Lansing, Michigan, African Studies Center
- Bryan, Margaret A. (1959), *The Bantu Languages of Africa* (Handbook of African Languages). London, Oxford University Press
- Campbell, Lyle and Muntzel, Martha C. (1989), 'The Structural Consequences of Language Death', in N. Dorian (ed.) (1989), pp. 181-196
- Cooper, Robert L. (ed.) (1982), *Language Spread. Studies in Diffusion and Social Change*. Bloomington, Indiana University Press
- Denison, Norman (1977), 'Language Death or Language Suicide?', *International Journal of the Sociology of Language* 12, pp. 13-22
- Dimmendaal, Gerrit J. (1983), *The Turkana Language*. (Publications in African Languages and Linguistics, 2). Dordrecht-Holland, Foris Publications
- (1989), 'On Language Death in Eastern Africa', in N. Dorian (ed.) (1989) pp. 13-31
- Dorian, Nancy C. (1977a), 'A Hierarchy of Morphophonemic Decay in Scottish Gaelic Language Death: The Differential Failure of Lenition'. *Word* 28, pp. 96-109
- (1977b), 'The Problem of the Semi-Speaker in Language Death', *International Journal of the Sociology of Language* 12, pp. 23-32
- (ed.) (1989), *Investigating Obsolescence. Studies in Language Contraction and Death*. Cambridge, Cambridge University Press
- Doornbos, P. and Bender, M. Lionel, (1983), 'Languages of Wadai-Darfur', in M. Bender (ed.) (1983) pp. 42-79
- Dressler, Wolfgang U. (1988), 'Language Death', in F. J. Newmeyer (ed.), *Language: the Socio-cultural Context* (Language: The Cambridge Survey, vol. IV). Cambridge, Cambridge University Press pp. 184-192
- Ehret, Christopher (1980), *The Historical Reconstruction of Southern Cushitic Phonology and Vocabulary*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag
- Giles, Howard, Bourhis, Richard Y. and Taylor, Donald M. (1977), 'Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations', in H. Giles (ed.), *Language, Ethnicity and Inter-Group Relations*. London, Academic Press pp. 307-48
- Grimes, B. F. (ed.) (1984), *Languages of the World. Ethnologue* (10th edn). Dallas, Wycliffe Bible Translators
- Heine, Bernd (1982a), *The Nubi Language of Kibera - an Arabic Creole* (Language and Dialect Atlas of Kenya, vol. 3), Berlin, Dietrich Reimer Verlag
- (1982b), *Boni Dialects* (Language and Dialect Atlas of Kenya, vol. 10). Berlin, Dietrich Reimer Verlag

- Heine, Bernd and Möhlig, Wilhelm J. G. (1980). *Language and Dialect Atlas of Kenya*, vol. 1: *Geographical and Historical Introduction*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag
- Heine, Bernd, Schadeberg, Thilo C. and Wolff, Ekkehard (eds) (1981), *Die Sprachen Afrikas*. Hamburg, Buske Verlag
- Helck, W. and Westendorf, W. (eds) (1984), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 3. Wiesbaden, Harrassowitz
- Herbert, Robert K. (ed.) (1975), *Patterns in Language, Culture, and Society: Sub-Saharan Africa* (Working Papers in Linguistics, 19). Columbus, Ohio State University
- Junge, F. (1984), 'Sprache', in W. Helck and W. Westendorf (eds) (1984) pp. 1176-1211
- Kloss, Heinz (1984), 'Umriss eines Forschungsprogrammes zum Thema "Sprachentod"', *International Journal of the Sociology of Language* 45, pp. 65-76
- Krause, M. (1984), 'Koptische Sprache', in W. Helck and W. Westendorf (eds) (1984) pp. 731-7
- Legère, Karsten (1989), 'Sprachen mit lokaler und regionaler Verbreitung in Tanzania'. Paper presented at the International Symposium on Language Death in East Africa, Bad Homburg, 8-12 January 1990
- Mackey, William F. (1980), 'The Ecology of Language Shift', in P. Nelde (ed.) *Sprachkontakt und Sprachkonflikt* (Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik, Beiheft 32). Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, pp. 35-41
- Mann, Michael and Dalby, David (eds) (1987), *A Thesaurus of African Languages*. Munich, New York, Paris, Hans Zell Publishers/Saur
- Mateene, Kahombo (1985), 'Reconsideration of the Official Status of Colonial Languages in Africa', in OAU-BIL (6), pp. 18-28
- OAU-BIL (1985), *Linguistic Liberation and Unity of Africa* (Publication 6). Kampala
- Okonkwo, C. J. Emeke (1975), 'A Function-Oriented Model of Initial Language Planning in Sub-Saharan Africa'. in R. Herbert (ed.) (1975) pp. 37-51
- Okoth Okombo (1986), 'English in East Africa: Some Effort Towards Indigenization'. *Conference on English in East Africa*. Nairobi, British Council, pp. 324-32
- Ross, J. A. (1979). 'Language and the Mobilization of Ethnic Identity', in H. Giles and B. Saint-Jacques (eds) *Language and Ethnic Relations*. Oxford, New York, Toronto, Pergamon Press, pp. 1-13
- Rottland, Franz (1982), *Die Südnilotischen Sprachen. Beschreibung, Vergleichung und Rekonstruktion*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag
- Schmied, Josef J. (ed.) (1989a), *English in East and Central Africa I* (Bayreuth African Studies Series; 15). Bayreuth, Bayreuth University
- ____ (1989b), 'English in East Africa: Theoretical, Methodological and Practical Issues', in J. Schmied (ed.) (1989a) pp. 7-37

- _____. (ed.) (1990), *Linguistics in the Service of Africa* (Bayreuth African Studies Series; 18). Bayreuth, Bayreuth University
- Scotton, Carol Myers (1982), 'Learning Lingua Francas and Socioeconomic Integration: Evidence from Africa', in R. Cooper (ed.) (1982) pp. 63-94
- Shimizu, K. (1982), 'Ten More Wordlists with Analyses from the Northern Jos Group of Plateau Languages', *Afrika und Übersee* 65, pp. 97-134
- Skinner, A. N. (1974), 'A Note on the North Bauchi Language Group', *Africana Marburgensia* 7, pp. 47-50
- Sommer, Gabriele (1989), 'A Survey on Language Death in Africa'. Institut für Afrikanistik, University of Cologne
- Thomason, Sarah Grey and Kaufman, Terrence (1988), *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*. Berkeley, University of California Press
- Vossen, Rainer (1987), 'Am Anfang steht der Schnalz', *Forschung-Mitteilungen der DFG* 3, pp. 16-17
- _____. (1988), *Patterns of Language Knowledge and Language Use in Ngamiland, Botswana* (Bayreuth African Studies Series; 13). Bayreuth, Bayreuth University
- Williamson, Kay et al. (eds) (1973), *Benue-Congo Comparative Wordlist*, vol. II, Ibadan, Nigeria, West African Linguistic Society
- Winter, J. C. (1979), 'Language Shift among the Aasax, a Hunter-Gatherer Tribe in Tanzania', *Sprache und Geschichte in Afrika* 1, pp. 175-204
- _____. (1981), 'Die Khoisan-Familie', in B. Heine Th. Schadeberg and E. Wolff (eds) pp. 329-74

أوضاع اللغات الأمريكية الأصلية فى الولايات المتحدة

بقلم : أوفيليا زيبدا وجين . هـ. هيل

فى أوائل القرن السادس عشر، وعلى الأرض التى تعرف الآن باسم الولايات المتحدة والتى تتكون من (ثمان وأربعين ولاية متجاورة بالاضافة إلى ألاسكا وهاواي) كان لابد من وجود مئات من اللغات لم يتبق منها إلا أقل من مائتين وهى أيضا معرضة - بلا شك - لخطر الزوال حتى فى حالة بعد وانعزال الموقع (كما هو الحال فى إينويت شمال ألاسكا) أو فى حالة اتساع رقعة المنطقة التى يتحدث أهلها إحدى هذه اللغات (كما هو الحال فى نافاجو فى الجنوب الغربى) إلى غير ذلك من العوامل التى ينظر إليها على أنها قد تحمى المجتمعات من خطر الاضمحلال اللغوى، هذا الخطر الذى يهدد - إلى حد كبير - تلك الذخيرة من التنوع اللغوى الذى يشكل واحداً من أعظم الكنوز الانسانية ومخزوناً ضخماً من قوى التعبير التى تعمل على تعميق التفاهم بين أبناء الجنس البشرى.

إن اندثار مئات اللغات الذى وقع عبر التاريخ يمثل كارثة فكرية توازى فى قداحتها وخطورها تلك الكوارث البيئية التى نواجهها فى هذه الأيام كاحتراق الغابات الاستوائية. ومن الواضح أن كل لغة من اللغات التى مازالت مستعملة تشكل جزءاً جوهرياً من الهوية الشخصية والاجتماعية والروحية للمتحدثين الأصليين بها، لأنها تشتمل على التعبيرات الحياتية فى أحداث أبناء الشعوب الناطقة بها.

إن أبناء تلك الشعوب يدركون أنه بدون تلك اللغات فإنهم يفقدون قدراً كبيراً من اعتبارهم لأنفسهم وحقيقة مكانتهم. لذا يشعرون بحتمية المقاومة بكل واسرع الوسائل للإبقاء على إرثهم اللغوى وحمايته.

وهدفنا من هذا البحث هو استعراض ظروف ومظاهر هذه المقاومة أملاً فى كسب تأييد ودعم الناس فى كل مكان.

تاريخ اللغات الأصلية فى الولايات

المتحدة وأوضاعها الحالية

إن إحصاء عدد اللغات التى كانت متداولة فى الولايات المتحدة فى العصر الكولومبى أمر غاية فى الصعوبة، فقد انتشرت أمراض العالم القديم لسنين عديدة وفى مساحات شاسعة امتدت إلى الحدود الأمامية التى قطنتها شعوب العالم القديم (RAMENOVSKY 1987).

وتقدر بعض المراجع : (CF. THORNTON 1987) نسبة الناجين من تلك الأوبئة بأقل من ١ : ٢٥ من العدد الأصلى للسكان.

واكتسحت الجماعات التى أخذت فى وقت مبكر بوسائل التكنولوجيا الأوروبية كالبنادق وجياد السفر - اكتسحت أمامها الجماعات الأخرى، كما غيرت نوعيات السلع الجديدة والفرص التجارية أنماط التفاعل بين الشعوب، فاخفت التكوينات العرقية القديمة، وبرزت إلى الوجود تكوينات جديدة ليس فقط فى المناطق الحدودية، بل أيضاً فى المناطق المتناثرة والممتدة عبر مئات الأميال، لذلك نجد أن التاريخ العرقى للولايات المتحدة الأصلية ملىء بأسماء الأمم التى كانت مشهورة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر والتى لم يبق من آثارها اللغوية شيء (كما يتضح فى حالة الجومانو فى حوض ريوجراند: (HICKERSON 1988).

ويقدر العلماء عدد العائلات اللغوية الموجودة فى أمريكا الشمالية بما يتراوح بين ثلاث (GREENBERG 1987) واثنين وستين (CABELL AND MITHUN 1979) لذا فإن هناك مهاما جسيمة يجب التفكير فيها لسد النقص فى المعلومات، ليس فيما يتعلق فقط بسائر العائلات اللغوية، ولكن أيضاً بالنسبة للحلقات المفقودة فى تلك العائلات التى مازال أفرادها قيد الاستعمال.

إن من الصعب تحديد العدد الحالى للغات الأمريكية الأصلية وأعداد المتحدثين بها، ويرى (LEAP 1988 : 290) أنه منذ أجرى إحصاء الولايات المتحدة للمتحدثين - فقط - بأكبر تلك اللغات (استطلاع CHAFE 1962) الذى اعتمد على آراء خمسمائة من الخبراء - منذ إجراء هذا الإحصاء وهو لا يزال أفضل مصدر للمعلومات بشأن اللغات الأصلية والمتحدثين بها، وقد اشتمل إحصاء (CHAFE) على اللغات الكندية كما اشتمل على لغات الاسكا. والجندول رقم (١) يتضمنها ولكنه لا يتضمن لغات هاواى التى يتحدث بها حوالى ألفى نسمة (HECKATHORN 1987).

وفى الوقت الذى تم فيه تدوين ذلك بعد مرور ثلاثة عقود، تحدد على وجه التقريب أن

اللغات الإحدى والخمسين التي تضمنها تصنيف (CHAFE) الأول قد اختفت. وعلى سبيل المثال فإن آخر متحدث (١) بلغة الكوييتو (روسوينا نولاسكيز من بالا بكاليفورنيا) قد مات سنة ١٩٨٧ في الرابعة والتسعين من عمره.

جدول ١ اللغات الأصلية للولايات المتحدة وكندا وأعداد المتحدثين بها

عدد المتحدثين	١ : ١٠٠	١٠ : ١٠٠	١٠٠٠ : ١٠٠	١٠٠٠ : ١٠٠٠	١٠٠٠٠ : ١٠٠٠٠	١٠٠٠٠٠ : ١٠٠٠٠٠
عدد اللغات	٥١	٣٥	٧٥	٤٣	٩	١٠٠٠٠

المصدر : (CHAHE 1962).

إن اللغات التي ذكرها (CHAFE) والتي يتراوح عددها بين ١٠٠ ، ١٠ هي على وجه اليقين في حالة من الهجوع والاحتضار بحيث يعتبر إحيائها بفرض الاستعمال أمراً بعيد الاحتمال، لذا فإنه على الرغم من أن (LEAP 1981 , 1988) و (CRAW FORD 1989) يعتقدان أن مائتين من اللغات الأصلية مازالت مستعملة في الولايات المتحدة، فإن الرقم - في واقع الأمر - لا يصل إلى مائة وخمسين.

وقد اكتشف (CHAFE) أن هناك تسعاً وثمانين لغة فقط يتكلمها أناس من جميع الاعمار، ومن المؤكد أن هذا الرقم أيضاً قد أصابه التغيير، واكتشف (RUDIN) سنة ١٩٨٩ أنه بالنسبة لـ (أوماسا) وهي إحدى هذه اللغات (يرى CHAFE أن عدد المتحدثين بها يصل إلى ٣٠٠) فإن قليلاً من صغار السن من الشباب يعرفونها، وتدل اختبارات الأطفال المتقدمين لدور الحضانة في معظم أنحاء مدينة أوماها بمقاطعات أوماها وماسي ونبراسكا - تدل بطريقة واقعية - على عدم وجود معرفة بتلك اللغة (RUDIN 1989 : 1)، هذا وتعيش - حتى أكبر الجماعات الأصلية - حالة من القلق على مستقبل لغاتها، وقد اقتبس (BRANDT 1988 : 322) من ديلون بلا تيريو مدير أكاديمية نافاجو الملحوظة التي أوردتها في خطاب عام له سنة ١٩٨٦ والتي ذكر فيها إنه على الرغم من وجود متحدثين بلغة نافاجو أكثر من ذي قبل فإن هناك نسبة - أكثر من ذي قبل أيضاً - من أهل نافاجو لا يتحدثون لغتهم، وترى براندت نفسها أن نسبة المتحدثين ربما كانت أقل من خمسين في المائة - لذا نجد العديد من أهل نافاجو غير راضين عن هذا التقدير المحزن.

ظروف وأجواء الاضمحلال اللغوي

إن الظروف والأجواء التي ظهرت فيها هذه الأوضاع اللغوية - موضوع حديثنا - مليئة بعوامل متداخلة ومركبة، ونحن هنا نستعرض فترة ظهور المقاطعات الخاصة بالهنود التي بدأت - على وجه التقريب - عام ١٨٨٠.

ومن الضروري هنا أن نتوخى الإيجاز فنهمل الدراسات التفصيلية للحالات الخاصة (٢). ومكتب الشئون الهندية (B. I. A) فى وزارة الداخلية الأمريكية هو القيم على ثروات الشعوب الأمريكية الأصلية والمسئول عن رفاهيتها. وهو أيضاً الذى يدير المقاطعات الخاصة بالقبائل المعترف به (٣)، وقد قامت وكالاته بتمثيلها فى التعاقد مع غير الهنود، كما قامت بتحديد الشكل الرسمى للحكومات القبلية، وأنشأت مؤسسات صحية وتعليمية على مستوى عال فى تلك المقاطعات.

والعلاقة بين (B. I. A) والقبائل أخذت حالياً فى التغيير والتطور، كما أنه يتم تشجيع هذه القبائل على القيام بأنشطة عديدة مستقلة عن (B. I. A) كالبرامج والمشروعات التعليمية؛ فجميع أبناء الشعوب الأصلية مواطنون فى الولايات المتحدة ولهم الحرية فى العيش فى أى مكان فيها إذا لم يرغبوا فى الحياة داخل مقاطعاتهم.

لقد كان كان المقصود من نظام المقاطعات توفير الأراضى التى يستطيع فيها أبناء الشعوب الأصلية كسب أرزاقهم بالوسائل التى يراها المسئولون مناسبة كالزراعة والمنتجات اليدوية الفنية الخاصة بالنشاط السياحى كذلك الصناعات الصغيرة، والصناعات الاستخراجية كقطع الأخشاب واستخراج المعادن، مع ملاحظة أن النوعين الأخيرين تقوم بهما - غالباً - مؤسسات غير هندية بامتياز تمنحه لها القبائل (٤).

أما الحصول على وظائف فى المقاطعات فإن معظمه يتم غالباً عن طريق الوكالات الحكومية (وبالطبع فإن نسبة الذين يوظفون فى الحكومة من أبناء المقاطعات عالية جداً فى الكثير من المجتمعات غير الهندية).

وبالإضافة إلى ذلك لا توجد مقاطعة مكتفية - بالفعل - اكتفاء ذاتياً فى الناحية الاقتصادية، ليس فقط فيما يتصل بندرة الوظائف بل أيضاً فيما يتصل بالأوضاع الصحية العامة (كتوفر الرعاية الصحية اللائقة والمياه النقية والصرف الصحى، والأمن الصناعى) إلى جانب أن الفرص التعليمية قد أخذت فى التدهور الشديد فى السنين الأخيرة؛ ومن ثم نجد أن الكثيرين من أبناء الشعوب الأصلية يتحتم عليهم أن يعملوا ويربوا أطفالهم فى المدن الواقعة خارج المقاطعات، حيث يواجهون عادة تفرقة عنصرية فى الوظائف، ويتعلم أطفالهم ويعالجون فى مؤسسات تعليمية وصحية منخفضة المستوى، وينتظفون فى أرامج فقيرة لا تقدم لهم القدر الكافى من الثقافة أو الأعداد المهنى اللائق، وحتى فى المناطق البعيدة عن المقاطعات التى يعيش فيها أعداد ضخمة منهم ويمارسون حياة لغوية مشتركة فإننا نجد أنهم يفتقرن إلى الموارد التى توفر لأطفالهم البدائل والخيارات اللغوية والبرامج الثقافية القيمة.

ومعظم الشعوب الأصلية تفرد السياسة التعليمية باعتبارها الخطر المتزايد على استمرار بقاء لغاتهم. أما الحكومة المركزية فقد قامت سياستها فى هذا الصدد على أساس

أن هؤلاء الهنود لن يتمكنوا إلا إذا انتقل أطفالهم من الجو غير المتحضر في مجتمعاتهم الأصلية إلى مدارس داخلية بعيدة، وطبقاً لذلك تم فصل كثير من الأطفال - أحياناً بالقوة- في عمر مبكر عن أسرهم ومجتمعاتهم وحيث يمكن للغاتهم الأصلية أن تمارس وتنمو وتتقدم. وغالباً نجد أن تلك الأسر لا تستطيع تحمل نفقات إحضار أطفالها إلى مقار إقامتها حتى في العطلات الصيفية الطويلة، وفي تلك المدارس الداخلية البعيدة يمنع منعاً باتاً استعمال اللغات الأمريكية الأصلية وتفرض العقوبات الجسدية ووسائل الإذلال حتى على صغار السن من هؤلاء الأطفال في حالة الخروج على هذه القاعدة، وكان هذا الأسلوب القائم على الحظر والعقوبات هو السمة السائدة بالنسبة لسائر الحقوق القانونية التعليمية لأطفال الهنود حتى في المدارس الفيدرالية والأبرشية والمحلية العامة، وقد استمر العمل بهذا النظام في بعض المواقع حتى أوائل السبعينات من القرن الحالي.

ويخلص كراوس (KRAUSS 1979) الموقف في ألاسكا بأنه حتى السنين الأولى من القرن العشرين فإن المدارس التي كان يديرها المبشرون الجيزويت - الموارقيان والأورثوذكس كانت قد قامت بوضع المواد الخاصة بلغات الأليوت والستورال بوبيك وعدة لغات أذايا سكانيه، وفي سنة ١٩١٢ أغلقت آخر مدارس الأليوت الكنسية واستمر الحظر الكامل على تعليم اللغة الأصلية لمدة ستين عاماً.

ويرى كراوس (42 : KRAUSS 1979) أن تلك السياسة التي جعلت الشعوب الأصلية تتأكد من أن لغاتها أصبحت بلا مستقبل وأنها في حقيقة الأمر أصبحت أمراً مضراً بالنسبة لأطفالهم - كانت سياسة تخريبية. وفي جنوب ألاسكا وفي منطقة يقطنها عدد قليل نسبياً من السكان غير الأصليين لم يعد هناك في سنة ١٩٧٩ إلا لغة هندية واحدة هي (كاتشين) يتحدث بها عدد من الأطفال وذلك على النقيض من لغة الإسكيمو - إليوت، التي كان يتحدث بها أطفال صغار في جماعة واحدة. وحتى لغات الاسكيمو (بوبيك وإنيوبيك) كانت أيضاً عرضة لتهديد حقيقي.

وفي استعراضه لوضع اللغة الألاسكية سنة ١٩٩٠ توصل ميتشل (IUTZI MITCHELL) إلى أن هذه اللغة أيضاً أخذت في الزوال.

وعلى الرغم من تحسن الجو العام في المدارس بالنسبة للغات الأصلية في السنين الأخيرة، خاصة في ظل الدعم الفيدرالي لبرامج التعليم مزدوج اللغة والتي ستعرض لها في الصفحات التالية فإن (BRANDT 1988) يذكر أنه مازال من الشائع أن نجد مديري المدارس والمعلمين يقومون بحث أولياء أمور الطلاب على عدم تشجيع أبنائهم على الحديث باللغات الأصلية.

كما نجد - بالإضافة إلى ذلك - أنه حيث يتوافر التعليم مزدوج اللغة فإن المدارس

كمعاهد للتعليم كانت تسيطر عليها اللغة الانجليزية إلى حد كبير، مما يترتب عليه وضع اللغات الأصلية في مرتبة ثانوية، وتدهور قيمتها. (EDELSKY 1980 - MITCHELL 1990).

وفي الوقت الذي انتشرت فيه موجات مخففة من البروتستانتية التي صاحبها انجاء واضح لسيطرة المبادئ الاقتصادية والثقافية التي نادى بها (ماكس وبر) على كل من الحياة الدينية والدنيوية في الولايات المتحدة، فإن الدستور كان يضمن الحرية الدينية لكل مواطن (على الرغم من أنه ربما كان أعظم تهديد لهذه الحرية هو أن الذي كان يقف في طريقها هم الأعضاء الأصليون للكنيسة الأهلية الأمريكية الذين عرفوا باستخدام مخدر (الببوت) كقربان).

وعلى أية حال فإن موجات الأصولية كانت قد اكتسحت الدولة على فترات، وكان التأثير العملي للحرية الدستورية هو أن المبشرين البروتستانت كانوا أحراراً في السعي من أجل تحقيق أهدافهم بين كل الجماعات بما في ذلك الشعوب الأصلية.

وبينما كانت بعض المجموعات البروتستانتية (مثل جماعة معهد الإنجيل ويكيلف وجماعة المعهد الصيفي للغويات) Samwer jnitifnte & / Wuclifbe Bible jnffignte Sinfmehes تشجع تنمية اللغات الأصلية والاهتمام بها كجزء من جهود المبشرين، فإن جماعة أخرى كانت تعارض ذلك بشدة على أساس أنه نوع من العلوم الثنية الشيطانية. وهنا يقول جراندت (342 : BRANDT 1988) إن بعض الكنائس المتعصبة في مقاطعة سان كارلوس آبيتش في أريزونا وأيضاً في مقاطعة آلامو نافاجو في نيو ميكسيكو - كانت تحظر أي تخاطب بلغة آبيتش أو نافاجو كما تحظر حضور أي أنشطة يتم الحديث فيها بهاتين اللغتين.

وحتى في المناطق التي لا تحظر فيها الجماعات البروتستانتية استعمال اللغات الأصلية حظراً مباشراً فإن هذه الجماعات لم تكن تشجع أعضائها مطلقاً على المشاركة في الأنشطة المتعلقة بأجواء الديانات الأصلية بما في ذلك عمليات التداوى والعلاج، هذه الأجواء التي غالباً ما تكون أهم ميادين المنافسة في استعمال اللغات الأصلية خاصة فيما يتصل بالعبادات المركبة والإبداعية.

وعلى الرغم من أن النشاط الإذاعي المسموع والمرئي في الولايات المتحدة تتم إدارته بترخيص فيدرالي إلا أنه - بشكل كلي تقريباً - ميدان خاص للجهود ذات الفائدة المشتركة، لذلك كان من الصعوبة بمكان وجود ضمان ورعاية بالنسبة للث بلغات الأقليات.

فمن بين اللغات الأصلية لا يتم البث بصورة منتظمة إلا بلفتى نافاجو و يوبيك أما بالنسبة للغات الأخرى فإنه حتى لو تم البث بإحداها فإنه لا يزيد عن نصف ساعة صباح عطلة نهاية كل أسبوع توزعها الاذاعة الأمريكية بين أحياء الأقليات العرقية.

وكان ظهور تكنولوجيا الأقمار الصناعية والميزات الجديدة للعبئة فى المقاطعات كانتشار أجهزة الفيديو وعربات تأجير الأفلام - كان هذا يعنى أنه حتى بالنسبة للذين يعيشون فى أقصى أرجاء المقاطعات فإنهم يستطيعون متابعة الأفلام وبرامج التلفزيون باللغة الإنجليزية، كما كانت عملية نشر الكتب الدراسية للمدارس الابتدائية باللغات الأصلية مقيدة تماماً على وجه التقريب.

(يذكر هنا أنه من وقت إلى آخر كان يتم اصدار جريدة أسبوعية بلغة نافاجو).

إن عملية العرض بشكل دائم فى وسائل الإعلام واسعة الانتشار وذات السيطرة الجماهيرية عززت مكانة وسيطرة اللغة الإنجليزية التى وجدت قابلية عند فئات الشباب على وجه الخصوص.

وفى الستينات والسبعينات شجع التغيير الذى حدث فى المناخ السياسى على إيجاد نظرة جديدة أفضل إلى مكانة الجماعات الأصلية، ونتج عن سلسلة الانتصارات التشريعية والقضائية التى حققتها جماعات الأقليات فى الولايات المتحدة - نتج عنها تحسن كبير فى مكانة اللغات الأصلية فى مجال التعليم، وسوف نتعرض فيما بعد لمناقشة ذلك بتفصيل أكبر.

ولكن الثمانينات شهدت انتكاسة محافظة قادها كل من كبار المسئولين على المستوى الفيدرالى وبعض الحركات المحلية عبر الولايات المتحدة، فقد طالبت المجموعات القوية التى يقودها الأمريكيون من أصل إنجليزى والتى تتمركز قيادتها فى واشنطن D.C. بتعديل الدستور لجعل اللغة الإنجليزية هى اللغة الرسمية فى البلاد.

وقد نجح الأمريكيون من أصل إنجليزى فى أن يرفعوا إلى الجهات التشريعية عدة مشروعات بهذا الشأن تم عرضها للتصويت وأجيزت وبالتالى أصبحت اللغة الإنجليزية لغة رسمية فى ست عشرة ولاية (٥).

وعلى الرغم من أن المناخ السياسى الأمريكى كان يؤيد دائماً السياسة الانتقالية فى مواجهة التيار المحافظ فيما يتعلق بالتعليم مزدوج اللغة فقد اتخذ (ويليام. ج. بينيت) وزير التعليم الأمريكى فى الفترة الثانية لولاية رونالد ريجان - اتخذ موقفاً أكثر قوة وشمولاً حيث ساند بقوة عملية التحول الكامل إلى اللغة الإنجليزية من المراحل التعليمية الأولى، ونجح فى العمل على زيادة المخصصات المالية للبرامج الخاصة بهذا التحول فى ظل

الفصل السابع من مرسوم سنة ١٩٦٨ للتعليم مزدوج اللغة الذى يمول غالبية برامج هذا النوع من التعليم فى الولايات المتحدة، وقد وجد (بينيت) حليفاً كبيراً فى هذا المجال هو السناطور (دان كريل) الذى أصبح فيما بعد نائباً لرئيس الولايات المتحدة (Cronsford) (1989).

وفى أواخر الثمانينات بدأ يتضح ازدياد التيار المعارض للغات الأقليات حتى فيما يتعلق بدراساتها دراسة علمية، فقد اقترح مدير المنح المخصصة للدراسات الانسانية - فى بحث عرضه للنقاش سنة ١٩٨٧ - ألا يتم توجيه هذه المنح إلى دراسة اللغات التى يتحدث بها عدد قليل أو التى يندر أو يتعذر انتاجها الأدبى المكتوب. وقد أثار ذلك رد فعل غاضب فى الأوساط العلمية مما أدى إلى إصدار بيان توضيحي من هيئة المنح (GOLLA 1988).

إن المناخ السياسى الحالى يبعده عن الاستجابة للأزمة الواضحة الخاصة بانقراض اللغة والتى يراجهها الهنود الأمريكيون - هذا المناخ - بدون شك يزيد الموقف تفاقمًا. ويلاحظ أن الخطط الاستراتيجية التى يتبناها الأفراد والجماعات الأصلية للصمود فى وجه الاضطهاد والتمييز العنصرى - متنوعة ومختلفة، ومع أنه لا ينبغي أبداً نسيان أن كل جماعة معاصرة من الهنود الأمريكيين تثبت بمواقفها - أن الجماعات الأصلية تتمتع بقوة ومرونة غير عاديتين، فإن من المهم جداً التسليم بأن بعض هذه الخطط الاستراتيجية للحفاظ على اللغات إنما تشكل - هى نفسها - تهديداً للغات الأصلية بشكل مباشر وغير مباشر.

إن التعهد بالمحافظة على اللغات - على أية حالة - هو ظاهرة عالمية عامة، ولكن كثيراً من الناس يشعرون أن اللغات الأصلية جزء من الماضى لا يمكن تجنب استبداله خوفاً من أن يؤدى استعمال هذه اللغات فى المدارس إلى إعاقة تقدم أبنائهم؛ وعلى ذلك يمكن أن يقرر أولياء أمور الطلاب عدم تدريس لغتهم الأصلية لأبنائهم وذلك طلباً لزيادة فرص النجاح أمامهم فى المدارس.

ويذكر هنا أن التزاوج قد تزايد بين أعضاء الجماعات الهندية المختلفة وأصبح أمراً شائعاً وترتب على ذلك أن صار من الأرجح أن تصبح الإنجليزية هى اللغة المنزلية السائدة فى هذه الأسر المختلطة، وحتى بالنسبة للأسر التى تتحدث بلغة أصلية فى المنزل فإنك قد تجد أن الإنجليزية هى اللغة الأكثر شيوعاً بين الأطفال.

وفى الأسر التى يعمل فيها الوالدان الصغيران للقيام بتقاقات الأسرة قد لا يجد هذان الوالدان متسعاً من الوقت للكوث بجوار أبنائهم الذين يتعرضون بالتالى لمزيد من التعامل مع اللغة الإنجليزية من خلال برامج التليفزيون بكم يزيد عن تعاملهم باللغة الأصلية مع والديهم (أما إذا ترك هذان الوالدان أولادهما عند جديهم فإن نسبة المحافظة على اللغة الأصلية ربما كانت أكبر).

ويلاحظ أن الكبار - نظراً لشدة حرصهم على المحافظة على اللغة - فإن رد فعلهم إزاء أخطأ أطفالهم العادية قد يكون شديداً كما أن تقدمهم لهؤلاء الأطفال قد يكون قاسياً خاصة إذا تحدثوا بلغة مزدوجة كاللغات الشفوية التحويلية والمفردات الدخيلة، ويؤدي ذلك - بدون قصد من الوالدين إلى تثبيط هم الأبناء في الحديث بلغة الأصلية. وترتفع اللغة الأصلية في بعض الجماعات إلى مكانة شبه دينية، وربما لا يشارك في الحديث بها إلا فئات الشباب الذين يتوقع أن يكون لهم في المستقبل تأثير روحي وديني على الآخرين، وهكذا يمكن أن تصبح اللغة ذات قيمة سامية ويتباهى بها المتحدث في المناسبات الخاصة فقط (MOORE 1988).

إن المثقفين من المتحدثين باللغات الأصلية لا يميلون أحياناً للعمل مع اللغويين والمربين (حتى من أبناء الشعوب الأصلية الأخرى) في برامج المحافظة على اللغة اعتقاداً منهم أن في ذلك تطفلاً من هؤلاء الدخلاء على لغتهم التي يعتبرونها من آخر الممتلكات التي يأمرون المحافظة عليها من أي تدخل (LEAP 1988). وما يذكر في هذا الصدد أن هناك نوعاً من المقاومة الشديدة ضد الإقلال من شأن اللغة الأصلية في كثير من الجماعات الهندية المعروفة باسم (البويولو) (ONAHUE 1990 : BRANDT 1981).

ظروف وأجواء الحفاظ على اللغة

في حين كان مناصرو المحافظة على اللغات الأصلية في الولايات المتحدة يواجهون عقبات صعبة، كان السكان الأصليون يعملون بكل طاقتهم على المستويين المحلي والقومي لخلق مناخ سياسي ورأي عام ملائمة لعملية المحافظة على هذه اللغات وتحسين أوضاعها، ورفع مستوى المهارات وطرق التدريب للمتحدثين بها، وقد تم حتى أواخر الستينات تنفيذ المئات من البرامج الخاصة بذلك.

ولسوء الحظ فإن الفرصة لن تسمح هنا إلا باستعراض برنامجين فقط من هذه البرامج، وقد استطعنا من خلالها التعرف على العناصر الرئيسية لهذا الموضوع والتي كشفت لنا بعد جهد عن التنوع الكبير في الظروف التي أحاطت بالحفاظ على اللغات الأصلية والجهد التي بذلت في هذا المجال (٦).

وسوف نستعرض فيما يلي برنامج (بيتش سيرنجس لازدواجية اللغة) الذي تم تنظيمه بلغة (هولاباي) في أريزونا، وبرنامج (بونانا ليو لمرحلة رياض الأطفال) في هاواي، ثم نختم حديثنا بمناقشة المبادرات السياسية الأخيرة التي قام بها سكان أمريكا الأصليين لدعم لغاتهم.

برنامج بيتش سيرنجس لازدواجية

اللغة والثقافة

تقع مدينة (بيتش سيرنجس) - وهي المركز الإداري لقبيلة (هولاباي) - جنوب غرب حافة الوادي الكبير (GRAND CANYON) شمال أريزونا.

ولغة (هولاباي) هي إحدى لغات عائلة (يومان) وقبيلة (هولاباي) صغيرة نسبياً فهي تضم ما يقرب من ألف نسمة يعيشون في بيتش سيرنجس والمنطقة المحيطة بها، ويقوم النظام الاقتصادي لهذه الجماعة على تربية الماشية، والسكك الحديدية، ومكاتب هيئة الشئون الهندية بالإضافة إلى مكتب الخدمات الصحية للهنود وهيئات الرعاية الاجتماعية الأخرى، كما تحصل القبيلة رسوم تصاريح الصيد، وتشرف على النشاط السياحي بالتعاون مع شركات السياحة النهرية بالقوارب المكونة من قطع الخشب المتلاصقة (الرموث) في نهر (كولورادو).

وتعد المدرسة الابتدائية الموجودة هناك والتي تضم فصولا تبدأ من الحضنة إلى الصف الثامن - تعد أكبر مستخدم للموظفين.

وقد تبين في استطلاع أجرى سنة ١٩٧٦ حول موقف أفراد الجماعة من ازدواجية اللغة وازدواجية لغة التعليم - تبين أنه بينما يتحدث حوالي نصف سكان المنطقة (٤٨٩٪) لغة هولاباي كلغة أولى، فإن (٤٥٪) من الطلاب يتحدثون الانجليزية كلغة سائدة ومسيطرة.

ويهدف منع اندثار لغة (هولاباي)، وتوفير لغة أولى تدعم التطور الفكري للطلاب المتحدثين بهذه اللغة السائدة - تم تنظيم (برنامج ازدواجية اللغة والثقافة ولغة هولاباي). أما برنامج (بيتش سيرنجس لازدواجية اللغة والثقافة) فقد اشتهر على المستوى القومي كنموذج، فمن حوالي مائة وستين طالباً تم قيدهم في هذه البرنامج، كان هناك تسعون في المائة من قبيلة هولاباي، أما باقي الطلاب فقد كانوا من أبناء المعلمين، كما كان بعضهم من أبناء رعاة الماشية الانجليز بالمنطقة. وبالنسبة للمناهج التي يجري تدريسها في فصول هذا البرنامج فإنها تقدم بكل من اللغة الانجليزية ولغة هولاباي، وقد أدى هذا المنهج الثنائي إلى تقوية مهارات الناطقين باللغة الأصلية، كما أعطى الفرصة لغير الناطقين بها لتعلمها، وعلاوة على ذلك فقد تم وضع هذا البرنامج وتنظيمه على أساس أن يستفيد به سائر أبناء المجتمع، وهذا بالطبع يعني أن الكثير من مناهج هذا البرنامج - من رياض الأطفال إلى الصف الثامن - يتم وضعها بهدف تحسين وتنمية فهم طلاب لغة هولاباي لمجتمعهم وبيئتهم، وعلى سبيل المثال فإن الطلاب حينما يدرسون الحياة في مقاطعتهم والمنطقة المحيطة بها، ومع تطور المناهج فإنه يتم تقديم المعلومات عن أنواع أخرى من

النباتات في سائر أنحاء البلاد، أما الموارد النباتية للجماعة فإنه يجري باستمرار التركيز عليها وقد يتم ذلك من خلال مقارنتها بمثيلاتها في المناطق الأخرى من العالم. ويرى لوسيل واتاهو مييجي Lucille Watahomegie أن العناصر الضرورية لانجاح مثل هذا البرنامج، والتي غالباً ما تفتقر إليها برامج المحافظة على اللغة تنحصر في: الارتباط بالمجتمع، ومساندة المجلس القبلي، وزيادة الاهتمام بتدريب المعلمين، والتطوير المهني، وتنظيم التعاون مع اللغويين والباحثين (WATAHOMIGIE and WAMAMOTO 1963).

كان (البرنامج بيتش سيرنجيس لازدواجية اللغة والثقافة) هيئة تدريس ضخمة للغة هولاباي وعلى رأسها (المدير) وهو منصب غير عادي إلى درجة كبيرة حتى في مدارس المقاطعة فهو منصب قيادي اتصالي، يتطلب نجاح الشخص الذي يتقلده في تحقيق مشاركة كاملة لأفراد المجتمع، والنجاح أيضاً في جعل البرنامج يحقق أهدافه ويؤدي مهمته حتى وإن كانت الموارد قليلة أو نادرة.

وفي المراحل الأولى من نشأة البرنامج قام المعلمون بدعوة ذوي العلاقة من المهتمين بالبرنامج بما فيهم أولياء أمور الطلاب وأخوالهم وأعمامهم وعماتهم وخالاتهم وأجدادهم وجداتهم للمشاركة في البرنامج كمصادر بشرية للغة والثقافة.

وفي حين أن هؤلاء الخبراء أو المستشارين كانوا أحياناً يعرضون عن جهودهم مالياً إلا أن هذا التعويض كان يتمثل غالباً في نسخ من الكتب الجذابة بلغة هولاباي التي تم إصدارها خصيصاً لهذا البرنامج، كما كان هذا التعويض يتم أحياناً عن طريق إشراكهم في رحلات مجانية لاجدى المدن للقيام بشراء حاجاتهم الأسبوعية.

كانت هذه المكافآت بمثابة حوافز خصوصاً بالنسبة للأعضاء الأكبر سناً من الجماعة والذين كان البرنامج يسرحهم تلهفاً على خبراء مأمولين للمستقبل.

إن أحد المديرين الأوائل للمدرسة (بيتش سيرنجيس) الابتدائية كان أحد أبناء قبيلة هولاباي واستطاع أن يصل إلى منصب سياسي فيها، ويمكن القول أنه من خلال علاقاته في هذا المنصب استطاع أن يعمل على بدء مرحلة من العلاقات الطيبة والقوية بين القبيلة وبرنامج المدرسة مزدوج اللغة والثقافة.

وكان لأعضاء هيئة التدريس في البرنامج أقارب في مجلس القبيلة أو على صلة بالعمل السياسي فيها، إلى جانب أن أعضاء هيئة التدريس أنفسهم كانوا يشاركون بفعالية في النشاط السياسي، بل كان مدير البرنامج نفسه عضواً عاملاً في مجلس قبيلة هولاباي.

وعلى الرغم من أن مدير البرنامج كان أحد أبناء لغة هولاباي الأصليين وحاصلاً على درجة الماجستير في التربية من جامعة أريزونا، فمازال معظم أعضاء هيئة التدريس في

(بيتش سبرنجس) الذين تم تدريبهم - مازالوا من غير أبناء لغة هولاباي ولكن كان معهم أعضاء غير مدرّبين من أبناء هذه اللغة يعملون كمعلمين مساعدين، أى أنه إذا كان المعلم لا يستطيع التحدث بلغة هولاباي فإنه يتوجب على المساعد من أهل اللغة أن يعد المادة المساعدة، وهكذا نجد أن هؤلاء المساعدين يقومون - تقريباً - بنفس مسئوليات المعلمين غير الناطقين باللغة، ولكنهم لا يحصلون على نفس الأجر، لذلك فإن الاحساس بالكفاة الذى يكتسب داخل الفصول، والوعود بزيادة الأجر عند الحصول على الشهادة المعتمدة، دفعا العديد من أبناء لغة هولاباي إلى تكثيف جهودهم للحصول على الشهادة المعتمدة التى تؤهلهم للقيام بالتدريس.

وقد تم تشجيعهم على الحصول على درجات علمية أعلى وتحقيق ذلك بصورة رئيسية من خلال كليتي (فلاج ستاف) و (بريسكوت كوليدج) التابعتين لجامعة أريزونا الشمالية واللّتين نظمتا فصولاً خاصة لهذا الغرض.

وعلى وجه التقريب، انتظم جميع أعضاء هيئة التدريس فى برنامج بيتش سبرنجس - انتظموا فى معهد تنمية اللغات الهندية الأمريكية (AILDI) الذى تم تأسيسه بالتعاون مع مدير البرنامج.

وينظم هذا المعهد الصيفى دورات تحت إشراف جامعى فى اللغويات الخاصة بالتعليم مزدوج اللغة والثقافة مع التركيز على احتياجات جماعات الهنود الأمريكيين، وقد جذبت هذه الدورات الطلاب من شتى أنحاء غرب الولايات المتحدة.

كما ينظم هذا المعهد (AILDI) دورات متنوعة فى اللغات الأصلية فى الجنوب الغربى حيث يتم تشجيع المعلمين من غير أبناء لغة هولاباي على الانتظام فى دوراته الخاصة بتلك اللغة.

إن مدرسة (بيتش سبرنجس) كنموذج لمدارس المقاطعات تعتبر نقطة احتكاك قوية للباحثين الذين يجرون الأبحاث المختلفة عن قبيلة هولاباي والظروف المحيطة بها.

لقد سجل برنامج ازدواجية اللغة وازدواجية الثقافة فى بيتش سبرنجس سبقاً حين طالب هؤلاء الباحثين بإجراء أبحاث مفيدة وعملية بالنسبة للمدرسة والمجتمع، وكان على هؤلاء الباحثين إبداع نسخ من تلك الأبحاث والبيانات فى المدرسة على أن تكون فى وضع يجعلها صالحة للاستعمال بالنسبة للمواطن العادى.

كما طلب البرنامج من هؤلاء الباحثين اللغويين إمداد أكبر عدد ممكن من المتحدثين بلغة هولاباي بالتدريبات اللغوية المناسبة وإشراكهم معهم فى وضع مرجع لقواعد تلك اللغة وعمل دراسات معجمية لها.

وبذلك رفعت مدرسة بيتش سبرنجس مستوى هيئة التدريس بها، فأصبحت هيئة غير عادية وعلى أرفع مستوى علمى لغوى.

وإحساساً من بعض الباحثين بضرورة الوفاء بالتزاماتهم تجاه المدرسة على أكمل وجه كانوا يرسلون مساعدتهم من الخريجين وصغار الباحثين إلى بيتش سيرنجس للعمل فى المدرسة إذا لم يتمكنوا هم أنفسهم من القيام بواجباتهم لأى سبب.

وكان علماء الجيولوجيا والنبات ورجال الأبحاث الطبية وخبراء أجهزة الاعلام والكمبيوتر يعملون فى نفس هذه الأجواء والظروف.

ولقد ارتاب أعضاء هيئة التدريس فى أن يكون هؤلاء الباحثون غير راضين عن حرمانهم من الاستمتاع بعطلة نهاية الأسبوع فى التزهة والتمتع بجمال منطقة (جراند كانيون)، هذه التمتع التى يحرمون منها إذا عملوا مع هيئة التدريس فى المدرسة، ولكن هذا الشعور لم يؤثر على مستوى التعاون بين أعضاء هيئة التدريس والباحثين من خارج المدرسة، فقد كان مستوى التعاون بينهم رائعاً وأتى بنتائج طيبة إلى حد بعيد.

ونتيجة للالتقاء الجاد لخلق كوادر قادرة من الخبراء المدرسين والباحثين الأكفاء، تمكن برنامج بيتش سيرنجس من انتاج الكثير من المواد الثقافية المتصلة بالبرنامج والمتناهية فى دقتها، واصدار العديد من الكتب والوسائل والمناهج الشيقة والجذابة عن لغة الهولاباى.

وقد تضمنت مطبوعات البرنامج الكثير من الكتب عن الحياة النباتية الطبيعية فى المنطقة وعن تربية الماشية والصيد والأطعمة التقليدية وتاريخ وقصص وأساطير الهولاباى. كذلك تم إشراك أطفال المدرسة فى برامج للإبداع الأدبى ككتابة قصص قصيرة وحجارب حياتية شخصية وأشعار وذلك باستخدام لغة الهولاباى.

وما يذكر هنا أن مدرسة بيتش سيرنجس تمتلك مختبراً متطوراً للكمبيوتر يثير حسد العديد من أقسام الجامعة، ومنذ وقت قريب تبرعت المؤسسة التربوية لشركة (كويريش آبل) تبرعت للبرنامج بعدد من الأجهزة والمعدات الجديدة.

إن الكثير من محتويات هذا البرنامج الدراسى - خاصة فيما يتعلق بالمهارات اللغوية - يعتمد على الكمبيوتر ويتبع منهج التعلم الذاتى الذى يعتمد فيه الطلاب على أنفسهم فى دراستهم.

وتضم المدرسة أيضاً مركزاً لاستقبال البث الإذاعى والتليفزيونى، كما تمتلك محطة إرسال تليفزيونى خاصة بها، وقد استغل البرنامج مزدوج اللغة هذه الامكانيات كما يجب، فأنجج برامج عديدة مفيدة بالنسبة للمدرسة والمجتمع المحيط بها.

وما يلاحظ أن برنامج بيتش سيرنجس توفرت له استمرارية نادرة الحدوث فقد تواصلت أعماله دون انقطاع منذ إنشائه سنة ١٩٧٥، كما ظل نفس المدير على قمته منذ بداية أنشطته.

ورغم التغييرات الإدارية على المستوى القومى فقد فاق برنامج بيتش سيرنجس كل

التوقعات فيما يتصل بعملية التمويل الذى يأتى معظمه من خلال الباب السابع من مرسوم برنامج التعليم مزدوج اللغة، (٧)، فعلى الرغم من الصعود والهبوط فى ميزانية الولايات المتحدة فإن برنامج بيتش سبرنجس كان يحظى دائماً باعتمادات مالية ممتازة وقبول منتظم، ولكن ولسوء الحظ فإن المبالغ المقدمة كانت تتضاءل عاماً بعد عام، غير أن القائمين على البرنامج كانوا يتقنون كيفية استخدام هذه الأموال بصورة خلاقة رغم كل الظروف.

برامج بونانا ليو للإغراق اللغوى

فى ولاية هاواى تم انشاء مدارس رياض الأطفال الثلاث (بونانوليو) للاغراق اللغوى، وذلك بوحى من الفكرة التى تم على أساسها انشاء الأربعمائة مدرسة المعروفة باسم (كوهانجارىو) أو أعشاش تعليم اللغة فى نيوزيلاندة، حيث تعلم حوالى ستة آلاف طفل لغة (ماؤورى) من خلال برنامج مدارس (كوهنجارىو) المشار إليها والذى أقيم لتعليم أطفال جماعة (ماؤورى) لفتهم الأصلية، ومن المعروف أن لغة هاواى كانت على شفا الاندثار شأنها فى ذلك شأن لغة (ماؤورى).

وبروح من اليأس الحافز للعمل المكثف بدأت مجموعة من أهل هاواى الأصليين العمل فى مشروع مدارس الاغراق اللغوى التى يتم فيها الآن تعليم الأطفال التحدث بلغة هاواى، وفى سنة ١٩٨٧ تعلم خمسة عشر طفلاً تتراوح أعمارهم بين سنتين وخمس سنوات - تعلموا الحديث بهذه اللغة وذلك فى ثلاث من مدارس رياض الأطفال (بونانا ليو) كانت قد أنشئت فى البداية كمدارس خاصة لا تهدف إلى الربح.

وقد تم تنظيم هذه المدارس عن طريق وكالة (آها بوننا ليو) وهى وكالة رسمية حكومية أنشئت خصيصاً للإشراف على المدارس الثلاث وأسندت إدارتها إلى (كارانو كامانا) وهو عضو هيئة التدريس بقسم دراسات لغة هاواى بجامعة هاواى فى (هيلو).

وفى مدارس رياض الأطفال (بونانو ليو) لا يسمح بالحديث بلغة غير لغة هاواى، ويقدم المعلمون دروسهم بمعدل عشر ساعات يومياً لمدة خمسة أيام فى الأسبوع، كما يطلب من أولياء أمور الأطفال تعلم لغة هاواى واستعمالها فى حياتهم المنزلية. لذا تم تنظيم دورات لتعليم الآباء والأمهات هذه اللغة، ويقوم بالتدريس فيها نفس المعلمين.

وفى سنة ١٩٨٧ اعترفت إدارة الشؤون التعليمية لهاواى التابعة لوزارة التعليم - اعترفت بمدارس (بونانا ليو) ومنحتها قبولاً رسمياً.

وقد كان هذا الاعتراف انتصاراً صعب التحقيق، ففى المراحل الأولى من البرنامج واجه منظموه مشكلة كبيرة بالنسبة لإثبات كفاءة معلمى لغة هاواى من الناطقين بهذه اللغة حيث كان وضعهم يتطلب الحصول على اعتماد رسمى لممارسة التدريس.

لهذا تحالف منظمو مدارس الاغراق اللغوى مع أولياء أمور الطلاب المتقدين فى البرنامج (تلك المجموعة التى تنامت بسرعة) تحالفوا معاً لمحاولة كسب الدعم القانونى فى

هذا الصدد من المجلس التشريعي لولاية هاواي، وكانت النتيجة استصدار قانون في عام ١٩٨٦ ينص على : "يستثنى أعضاء هيئة التدريس بالبرامج المعنية الذين قاموا بتدريس لغة هاواي فقط، وأجادوها إلى درجة الطلاقة - يستثنون من القوانين الخاصة بضرورة الحصول على تدريب أكاديمي أو شهادات خاصة". وخطط منظمو مدارس (بونانا ليو) الثلاث لإعداد مدارس إغراق لغوي للأطفال في الصفوف الأعلى، وقرروا مناشدة وزارة التعليم أن تأمر بتدريس لغة هاواي في الصفوف العليا وعلى مستوى الكليات أيضاً، وقد نتج عن ذلك مشكلة إحصائية:

ففي حين كان تلاميذ رياض الأطفال الذين يتعلمون لغة هاواي يمثلون عدداً متنامياً من السكان، فإن بقية السكان المتحدثين بهذه اللغة كانوا من كبار السن وهم قلة عددية آخذة في الانحسار، لذا كان بدء عملية التعليم في الصفوف الأعلى من أهم العوامل المساعدة في علاج هذا التفاوت.

مبادرات جديدة في سياسة الولايات المتحدة

تجاه اللغات الأمريكية الأصلية

ليس في الولايات المتحدة في الوقت الحاضر لغات رسمية، أما بالنسبة لمكانة لغات الأقليات، فإننا نجدها لا تستمد من الحقوق اللغوية في حد ذاتها بقدر ما تستمد بصورة كاملة تقريباً من الضمانات الدستورية لحرية التخاطب والمساواة في الحماية أمام القانون، وقد أدت هذه الضمانات إلى صدور قانون فيدرالي يقضي بإيجاد مترجمين في المحاكم، كما يقضي بنشر المعلومات المتعلقة بالخدمات العامة والانتخابات بلغات الأقليات والعمل على توفير وسائل التعليم مزدوج اللغة.

من ناحية أخرى، ظهرت سنة ١٩٨٣ جماعة ضغط جديدة هي جماعة (الانجليزية الأمريكية) المنبثقة عن منظمة أولياء أمور الطلاب والتي يتضمن برنامجها تقييد الهجرة (CRAWFORD 1989).

وقد عملت جماعة (الانجليزية الأمريكية) على دفع ولاية إثر أخرى للعمل على جعل الانجليزية لغة رسمية للولايات المتحدة تحقيقاً لهدفها الخاص بإعاقه تنظيم ورعاية اللغات المهاجرة في تنافسها مع الانجليزية (USENGLISH 1984).

ولكن موقف جماعة (الانجليزية الأمريكية) بدأ أكثر تسامحاً بالنسبة للغات الأصلية في ذلك البيان السياسي الرسمي الذي أعلنت فيه أن اللغات الأمريكية الأصلية لا يتحدث بها أحد في أي مكان آخر في العالم وأن بعضها سيختفي - بالتأكيد - في ظل عدم وجود رعاية إيجابية، وسيكون في ذلك خسارة كبيرة للبشرية جمعياً وليس فقط للقبائل المتحدثة بها، إننا نؤمن بأن الحفاظ على اللغات الأمريكية الأصلية واجب حتى ينبغي علينا القيام به (USENGLISH 1984).

إن عدداً قليلاً جداً من الأمريكيين الأصليين هم الذين أدركوا أبعاد بيان (الانجليزية الأمريكية) الذي لم يلق أى ترحيب على وجه التقريب.

وكان من الواضح جداً لمعظم هؤلاء الأمريكيين الأصليين أن جماعة (الانجليزية الأمريكية) بمعارضتها لتمويل برامج التعليم مزدوج اللغة والبرامج الأخرى للمحافظة على اللغات، إنما تهدد اللغات الهندية الأمريكية استناداً إلى حقيقة أن وكالات تمويل اللغات المهاجرة هي نفسها التي تقول برامج اللغات الأصلية خاصة البرنامج الفيدرالي المنبثق من الفصل السابع من مرسوم التعليم مزدوج اللغة (تم آخر تحديث له سنة ١٩٨٧).

وقد دفع التهديد الأتى من جماعة (الانجليزية الأمريكية) إلى تفجر موجة من المبادرات السياسية بين الشعوب الأمريكية الأصلية.

إن الخوف من احتمال أن تصبح الانجليزية لغة رسمية للولايات المتحدة - ربما عن طريق تعديل الدستور نفسه - دفع القبائل إلى التفكير فى مجموعة من الوسائل القانونية للمعارضة، وقد اعتمدت بعض القبائل - فى هذا الصدد - سياسات لغوية رسمية وقوانين قبلية تنص على أن لغة القبيلة هي اللغة الرسمية لها وأن الانجليزية هي اللغة الثانية، واعتمدت القبائل فى ذلك - من الناحية الشرعية - على أساس أنها دول ذات سيادة تتعامل مع حكومة الولايات المتحدة على أساس من الندية.

وفى عام سنة ١٩٩٠ شرعت القبائل الرئيسية وهي (روك سيوكس) و (الريد ليك باند أوف تشيبويا) و (يوتيه الجنوبية) و (الباكوى) و (التوهونو أو أودهام) - شرعت فى الأخذ بهذه السياسات (LEAP 1988).

أما القبائل الأخرى مثل (الاباتشى) و (نافاجو) و (الهافاسواي) فقد أشارت إلى سياسة قبلية للغة الرسمية فى وثائق أخرى كمجموعة قوانين وقواعد التربية والتعليم.

وقد ردت الجماعات الأصلية على جماعة (الانجليزية الأمريكية) خارج إطار الحكومات القبلية أيضاً، وتم تنظيم أول جهد فى هذا الصدد على يد المشاركين فى مؤتمر شئون اللغات الهندية الأمريكية الأصلية سنة ١٩٨٨ (NALI) فى تامبييه بأريزونا، وتم إنجاز هذا الجهد الأول فى ذلك الصيف الذى كانت تجرى فيه - فى كل أنحاء أريزونا - مناقشة الاقتراح رقم ١٠٦ الذى تقدمت به جماعة (الانجليزية الأمريكية) لتعديل دستور ولاية أريزونا لجعل الانجليزية لغة رسمية للولاية.

وقد تمثل هذا الجهد فى أن المشاركين فى المؤتمر المذكور صاغوا بياناً رسمياً لمعارضة القرار رقم ١٠٦ وتقدموا به إلى الهيئة التشريعية لولاية أريزونا مصحوباً بالتغطية الإعلامية اللازمة، وأعد المؤتمر أيضاً مشروع قرار نظر إليه فى هذا الوقت على أنه سيكون

عظيم النتائج إذا تم إقراره حيث يستطيع الهنود الأمريكيون بمقتضاه أن يطالبوا حكومة الولايات المتحدة بالنظر إلى اللغات الهندية الأمريكية كلفات حيوية وعلى قدر كبير من الأهمية في البلاد، وقد اعتمد هذا القرار على قانون سبق أن وافقت عليه ولاية هاواي ويقضى بإجراء تعديل في دستور الولاية يترتب عليه اعتبار الانجليزية ولغة هاواي الأصلية لغتين رسميتين للولاية.

بذلك أصبح من الواضح صعوبة احتمال انتشار هذا النوع من القوانين في معظم الولايات الأمريكية، وكان البديل الممكن هو تشجيع صدور تشريع فيدرالى ليحل محل صدور قانون منفرد لكل ولاية.

وفى أواخر أغسطس ١٩٨٨ شارك رئيس قسم دراسات هاواي ويليام ويلسون الأستاذ بجامعة هاواي في هيلو والذي ساهم في إعداد مشروع قرار (NALI) السابق الذكر - شارك هذا الأستاذ في الاعداد للتشريع الفيدرالى المعنى وذلك مع فريق عمل منيئق من اللجنة العليا للشئون الهندية بمجلس الشيوخ، وقد رأى أعضاء اللجنة أنه بإجراء بعض التعديل والتنقيح فإن هذا التشريع المبني على مشروع القرار المشار إليه يمكن أن يكتسب فرصة أكبر في الحصول على موافقة مجلس الشيوخ الأمريكى.

وقد تمت صياغة هذا التشريع على هيئة قانون عرف (بقرار مشترك رقم ٣٧٩ - S.J. 379) إشارة إلى مجلس الشيوخ، وتم تقديمه ليكون أساساً لسياسة الولايات المتحدة في المحافظة على حقوق الأمريكيين الأصليين وتعزيزها، وذلك فيما يتعلق باستعمال اللغات لأصلية وممارسة التدريب عليها وتنميتها، واتخاذ الخطوات اللازمة للاهتمام بهذا الاستعمال وذلك التدريب وتلك التنمية وسائر الأمور المتعلقة بذلك

(الولايات المتحدة : مجلس الشيوخ الأمريكى سنة ١٩٨٩).

وفى خريف سنة ١٩٨٩ وافق مجلس الشيوخ الأمريكى على القرار المشترك رقم (٣٧٩) (S.J. RES. 379) بدون معارضة، ومع ذلك فشلت مساعى تقديم هذا القرار إلى مجلس النواب، لذلك لم يتم اتخاذ أى إجراء بشأنه فى الجلسة رقم (١٠٠) للكونجرس الأمريكى.

ولكن أنصار هذا القرار وجدوا ما يشجعهم على إعادة تقديمه فى الجلسة التالية وهى رقم (١٠١) للكونجرس.

لقد عمل أنصار القرار (S.J. 379) بدون مساعدة من جماعات الضغط المحترفة ومع ذلك نجحوا فى الحصول على موافقة مجلس الشيوخ، وقد شكلت تلك التجربة التى وقعت فى واشنطن مفاجأة كبيرة لجماعات الضغط المختصة بالشئون الهندية. وأرجع الكثير من المراقبين فى واشنطن نجاح القانون إلى كفاءة شبكة الفريق المشارك

فى المناقشة، هذه الشبكة التى كانت مكونة من المؤيدين العاديين، كما كانت تضم أبناء الشعوب الأصلية فى هاواى وأريزونا وأوكلاهوما (حيث المكتب الرئيسى لمؤتمر شتون اللغات الهندية الأمريكية NALI) وواشنطن D.C، وقبل أن تبدأ الجلسة (١٠١) بذل أعضاء الشبكة المذكورة جهودهم واستطاعوا كسب تأييد سياسى اضافى من أكبر المنظمات القومية التى تضم:

جمعية علم الانسان الأمريكية، وجمعية اللغات الحديثة، والمجلس القومى للهنود الأمريكيين، والجمعية القومية للتعليم الهندى.

وفى الجلسة (١٠١) للكونجرس الأمريكى أعيد تقديم القرار (S.J 379) بوصفه قانون اللغات الأمريكية الأصلية تحت رقم (S. 1781) وتم دمجها فى القانون رقم (H.R 5040) المعاد إقراره والخاص بالكلية المتوسطة التى تشرف عليها القبائل، وفى تلك الجلسة وافق مجلس الكونجرس الأمريكى على مشروع القانون، وفى أكتوبر سنة ١٩٩٠ اعتمد الرئيس ووقع عليه (٨).

خاتمة

إن استمرار بقاء اللغات الأصلية الأمريكية يتوقف - كما وضعنا فى هذا المقال - على عنصر التوازن، فقد اندثرت عدة لغات منها والباقي يهدده نفس المصير، ولكن شبكة صغيرة من المتحدثين بهذه اللغات والذين يتميزون بالتصميم وقوة الإرادة - يناضلون بصعوبة وسط أجواء من التحيز والخلافات الهائلة، وذلك لخلق الظروف التى يمكن فيها الحفاظ على اللغات التى مازالت باقية وعلى ثقافات تلك اللغات وتنمية هذه الثقافات واللغات لاثراء حياة المتحدثين بها، بل لاثراء الذخيرة الثقافية للإنسانية جمعاء. إننا نأمل أن تكون قد استطعنا أن نثبت أن هناك فرصة سانحة للنجاح أمام هؤلاء المناضلين.

ملاحظات

١ - إن كلمة (المتحدث) تعتبر مصطلحاً لطرف على قدر كبير من الأهمية لذلك ينبغى أن تستعمل بحرص شديد، فهناك عدد من الناس - مثلاً - يتذكرون بعض كلمات وجمل من لغة كوينو، ولكننا لا يجب أن نصف امرأة عجوزاً منهم إلا على أنها (شبه متحدث).

إن مهارات مثل هؤلاء الأشخاص لا يجب أن يستخف بها أو يصرف النظر عنها، ولكنها فى نفس الوقت لا يمكن أن تشكل أساساً يعتمد عليه فى مجال إحياء اللغة أو المحافظة عليها.

٢ - تشمل مجموعة الدراسات الخاصة بأوضاع وظروف اندثار اللغات والحفاظ عليها على ماكتبه كل من :

نيز بيرسيه عن لغة آوكى سنة ١٩٧١، وبيرجس لاتد عن لغة أليوت سنة ١٩٧٩، وبيلز عن لغة

آباتش سنة ١٩٧٤، وكولبي عن لغة أوكلاهوما ديلاوير سنة ١٩٧٩، وإيلميندروف عن لغة كاليفورنيا سنة ١٩٨١. وها. ر عن لغة هيلوكسي سنة ١٩٦٨ وهيل عن لغة كوينو سنة ١٩٧٨ و سنة ١٩٨٣، وكاري وسولسكي عن لغة الأباتشي سنة ١٩٧٨، ومكليندون عن لغة إيسترن بومو سنة ١٩٨٠، وميلر عن لغة شوشوني سنة ١٩٧١ وميشون عن لغة كايوجا سنة ١٩٨٩، وميشون عن لغة نورثيرن بومو سنة ١٩٩٠، ومور عن لغة واسكو ويشرام سنة ١٩٨٨، ورودين عن لغة أوماها سنة ١٩٨٩، وسبولسكي عن لغة نافاجو سنة ١٩٧٥، وتايلور عن لغة جروس فينتر سنة ١٩٨٩، وفويجيلين عن لغة توباتالابال سنة ١٩٧٧.

وبالإضافة إلى هذه المراجع فإن العدد الخاص من مجلة (انترناشونال جورنال أوف ذا سيكولوجي أوف لانجوش) الذي يشرف على تحريره (آلان تايلور) سوف يستعرض عدداً من المجموعات الخاصة بالشمال الأمريكي، أما الأبحاث الكلاسيكية فإنها تضم ما كتبه بولوفيلد سنة ١٩٢٧، وسوايش سنة ١٩٤٨.

٣ - إن الجماعات المطالبة بالحصول على الهوية الذاتية والامتيازات لا تتمتع كلها باعتراف الحكومة الفيدرالية، ومن هذه الجماعات غير المعترف بها قبيلة (ماشبي) التي تضم الماساتشوسيت وهي تسعى في الوقت الحاضر للحصول على الاعتراف بالحقوق والهوية الذاتية لأبنائها (CLIFFORD 1988).

٤ - يستخدم الكثير من الجماعات الأصلية مصطلح (دول أو دول اتحادية) أو تعبيرات أخرى عندما يريدون الإشارة إلى أنفسهم، أما نحن فنستعمل مصطلح (قبيلة) كتعبير ملائم عند الإشارة إلى الجماعات الأصلية على وجه العموم.

٥ - في أبريل سنة ١٩٩٠ اكتشفت المحكمة الفيدرالية لشتون أريزونا أن أكبر قيد في تشريعات الولاية، وهو ذلك التعديل الذي تم في دستورها - اكتشفت أنه يتعارض مع أول تعديل في دستور الولايات المتحدة ذلك التعديل الذي يكفل حرية استخدام اللغات.

٦ - يمكن أن نجد عرضاً لبرامج أخرى للمحافظة على اللغات من خلال ماكتبه :

ليب سنة ١٩٨١، سنة ١٩٨٨، ودوتاهيو سنة ١٩٩٠، وإس. تي. كليز وليب سنة ١٩٨٢، وفيلينج سنة ١٩٨٩، وباترسون سنة ١٩٩٠، وبرانديت سنة ١٩٨٨، وبرانديت وآيونج مان سنة ١٩٨٨، وبريتشيس - ديفاني سنة ١٩٨٨، ووينكار وأوتولد سنة ١٩٨٨، وبالمار سنة ١٩٨٨، ونوريس سنة ١٩٨٨ وكروفورد سنة ١٩٨٩.

وبالإضافة إلى برامج التعليم مزدوج اللغة يقوم عدد من القبائل بمناجز أعمال خاصة بقواعد ومعاجم اللغات الأصلية، ومثال ذلك المعجم الخاص بلغة (هوبي) والذي قام بوضعه فريق عمل بقيادة إيوري سيكاكوتيتو من جامعة أريزونا يتمويل من الهيئة القومية للمنع الخاصة بالدراسات الانسانية.

٧ - إن مرسوم التعليم مزدوج اللغة لعام ١٩٦٨ مطابق فنياً للفصل السابع من مرسوم التعليم في المدارس الابتدائية والثانوية.

وبينما يوفر الفصل السابع الكثير من التمويل لكل برامج التعليم مزدوج اللغة في الولايات المتحدة،

فإن البرامج الخاصة بالمقاطعات الهندية تعتمد بصورة خاصة في تمويلها على هذا المصدر ويرجع ذلك إلى أن مدارس الولايات المتحدة يتم تمويلها بصورة رئيسية من الضرائب المستحقة على الممتلكات المحلية، من المعروف أن ممتلكات المقاطعات الهندية غير خاضعة للضرائب لذلك يعتمد تمويل المدارس فيها تماماً على البرامج الفيدرالية مثل برنامج مكتب الشؤون الهندية (B.I.A) (CRAWFORD 1989).

ويتم تقديم التمويل من الفصل السابع على هيئة منح على فترات تتراوح بين عام وثلاثة أعوام، وترجع الحاجة إلى أعداد مقترحات جديدة خاصة بالمنح على فترات قصيرة بهذا الشكل إلى الواجهات الضخمة التي تقع على عاتق أعضاء هيئة التدريس في برامج التعليم مزدوج اللغة.

٨ - إن نص المرسوم رقم (S. 1781) الخاص باللغات الأمريكية الأصلية طويل جداً بحيث لا يمكن ذكره في هذا المقال، ولكن من أهم النقاط هنا : إدراك الأوضاع الخاصة باللغات الأمريكية الأصلية (الهندية ولغة أهل الأسكا ولغة هاواي أو لغات سكان جزر المحيط الهادى الأصليين) والثقافات المتعلقة بها ، كذلك إدراك مسئولية الولايات المتحدة في أن تعمل بدأ بيد مع الأمريكيين الأصليين لضمان بقاء هذه اللغات، وقد تم الاعتراف بأن الإجراءات الفيدرالية الطائلة التي اتخذت في الماضي - لا تتفق مع سياسة تقرير المصير للأمريكيين الأصليين، كما أخذ في الاعتبار أنه إذا تعلم صغار السن كيف يحترمون لغتهم وثقافتهم الأصليين فإن أداءهم المدرسي يكون أفضل بكثير - وستوضع سياسة الولايات المتحدة في هذا المجال أساس حماية وتعزيز والمحافظة على حقوق وحرية الأمريكيين الأصليين في استخدام لغاتهم والتدريب عليها وتمييزها ، وسيتم تقديم التسهيلات لهذه السياسة عن طريق منح استثناءات من الشروط الخاصة بالحصول على شهادات التدريس الممولة فيدرالياً تلك الشروط التي تمنع استخدام المدرسين المؤهلين الذين يتحدثون اللغات الأصلية، كما سيتم تشجيع استعمال هذه اللغات كوسيلة للتدريس، هذا وقد تم السماح للهيئات الحكومية الأمريكية الأصلية باعتماد تلك اللغات كلغات رسمية، كما تشجع خطوات ادخالها في مناهج كافة المستويات التعليمية وتقييم التفوق فيها بنفس المعايير الجامعية لتقييم التفوق في اللغات الأجنبية.

References

- Aoki, Haruo (1971), 'A Note on Language Change', in Jesse Sawyer, (ed.), *Studies in American Indian Languages*. University of California Publications in Linguistics 65. Berkeley, University of California Press, pp. 1-10
- Bergsland, Knut (1979), 'Post-War Vicissitudes of the Aleut Language', in Bjarne Basse and Kirsten Jensen (eds), *Éskimo Languages: Their Present-Day Conditions*. Aarhus, Arkona, pp. 21-35
- Bibby, Brian (1990), 'Preserving the Miwok Language: A Grassroots Effort', *News from Native California* 4(3), p. 46
- Bills, Garland D. (1974), 'Apachean Language Maintenance', *International Journal of the Sociology of Language* 2, pp. 91-100
- Bloomfield, Leonard (1927), 'Literate and Illiterate Speech', *American Speech* 2, pp. 432-9
- Brandt, Elizabeth A. (1981), 'Native American Attitudes Toward Literacy and Recording in the Southwest', *Journal of the Linguistic Association of the Southwest* 4(2), pp. 185-95
- 1988, 'Applied Linguistic Anthropology and American Indian Language Renewal', *Human Organization* 47, pp. 322-9
- Brandt, Elizabeth A. and Ayoungman, Vivian, (1988), 'A Practical Guide to Language Renewal and Language Maintenance', in *Proceedings of the Eighth Annual Native American Language Issues Institute*, pp. 36-75 (reprinted in *Canadian Journal of Native Education* 16(2), pp. 42-77
- Britsch-Devany, Susan (1988), 'The Collaborative Development of a Language Renewal Program for Preschoolers', *Human Organization* 47, pp. 297-302
- Campbell, Lyle and Mithun, Marianne (1979), 'Introduction: North American Indian Historical Linguistics in Current Perspective', in Lyle Campbell and Marianne Mithun, (eds). *The Language of Native America*. Austin, University of Texas Press, pp. 3-69
- Chafe, Wallace L. (1962), 'Estimates Regarding the Present Speakers of North American Indian Languages', *International Journal of American Linguistics* 28, pp. 162-71

- Clifford, James (1988), 'Identity in Mashpee', in *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA, Harvard University Press
- Cooley, Ralph (1979), 'Variation in Delaware: A Dying Language', paper presented to the Conference on Non English Language Variation in the Western Hemisphere, 12 October 1979, University of Louisville, KY
- Crawford, James (1989), *Bilingual Education: History, Politics, Theory and Practice*. Trenton, NJ, Crane Publishing Company
- Donahue, Bill, 'Computer Program Helps Revive Ancient Language', *Winds of Change* (Spring 1990), pp. 21-5
- Edelsky, Carol (1980), 'Acquiring Spanish as a Second Language in a Bilingual Classroom', in Florence Barkin and Elizabeth Brandt (eds), *Speaking, Singing, and Teaching: A Multidisciplinary Approach to Language Variation*. Anthropological Papers, no. 20, Tempe, Arizona State University, pp. 33-41
- Elmendorf, William W. (1981), 'Last Speakers and Language Change: Two Californian Cases', *Anthropological Linguistics* 23(1), pp. 36-49
- Feeling, Durbin (1989), 'Modern-day Sequoyah', *Native Peoples* (Fall 1989), pp. 48-52
- Golla, Victor (1988), 'News and Announcements', *Society for the Study of the Indigenous Languages of the Americas Newsletter* 7(4), p. 4
- Greenberg, Joseph (1987), *Language in the Americas*. Stanford, CA, Stanford University Press
- Haas, Mary R. (1968), 'The Last Words of Biloxi', *International Journal of American Linguistics* 34, pp. 77-84
- Hawai'i: Legislature of the State of Hawai'i (1986), *A Bill for an Act Relating to Education*. Act 79, S.B. no. 2126-86
- Heckathorn, John (1987), 'Can Hawaiian Survive?' *Honolulu Magazine* (April 1987), pp. 48-51, 82-6
- Hickerson, Nancy P. (1988), 'The Linguistic Position of Jumano', *Journal of Anthropological Research* 44(3), pp. 311-33
- Hill, Jane H. (1978), 'Language Death, Language Contact, and Language Function', in William McCormack and Stephen A. Wurm (eds), *Approaches to Language*. The Hague, Mouton, pp. 44-78
- (1983), 'Language Death in Uto-Aztecan', *International Journal of American Linguistics* 49, pp. 258-76
- Iutzi-Mitchell, Roy D. (1990), 'Can Bilingual Education Contribute to Eskimo Language Survival?', paper presented at the Sixth International Conference on Hunting and Gathering Societies: Language and Education Policies Affecting Hunting and Gathering Peoples, 31 May 1990, University of Alaska, Fairbanks, Alaska
- Kari, James and Spolsky, Bernard (1978), 'Trends in the Study of Athapaskan Language Maintenance and Bilingualism', in Joshua Fishman

- (ed.), *Advances in the Study of Societal Multilingualism*. The Hague, Mouton, pp. 635-64
- Krauss, Michael (1979), 'The Eskimo Language in Alaska, Yesterday and Today', in Bjarne Basse and Kirsten Jensen (eds), *Eskimo Languages: Their Present-Day Conditions*. Aarhus, Arkona, pp. 37-50
- Leap, William L. (1981), 'American Indian Language Maintenance', *Annual Review of Anthropology* 10, pp. 209-36
- (1988), 'Applied Linguistics and American Indian Language Renewal: Introductory Comments', *Human Organization* 47, pp. 283-91
- McLendon, Sally (1980), 'How Languages Die: A Social History of Unstable Bilingualism among the Eastern Pomo', in Kathryn Klar, Margaret Langdon and Shirley Silver (eds), *American Indian and Indoeuropean Studies: Papers in Honor of Madison S. Beeler*. The Hague, Mouton, pp. 137-50
- Miller, Wick R. (1971), 'The Death of Language or Serendipity among the Shoshoni', *Anthropological Linguistics* 13(3), pp. 114-20
- Mithun, Marianne (1989), 'The Incipient Obsolescence of Polysynthesis: Cayuga in Ontario and Oklahoma', in Nancy Dorian (ed.), *Investigating Obsolescence*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 243-58
- (1990), 'Language Obsolescence and Grammatical Description', *International Journal of American Linguistics* 56, pp. 1-26
- Moore, Robert (1988), 'Lexicalization versus Lexical Loss in Wasco-Wishram Language Obsolescence', *International Journal of American Linguistics* 54, pp. 453-68
- Norris, Evan J. (1988), 'Language Awareness and Linguistic Training in American Indian Bilingual Programs', *Human Organization* 47, pp. 317-21
- Palmer, Gary B. (1988), 'The Language and Culture Approach in the Coeur d'Alene Language Preservation Project', *Human Organization* 47, pp. 307-17
- Patterson, Victoria (1990), 'A Bilingual Education Program Gets a New Start', *News From Native California* 4(3), pp. 44-5
- Ramenovsky, Ann (1988), *Vectors of Death: The Archaeology of European Contact*. Albuquerque, University of New Mexico Press
- Renker, Ann M. and Arnold, W. Greig (1988), 'Exploring the Role of Education in Cultural Resource Management: The Makah Cultural and Research Center Example', *Human Organization* 47, pp. 302-7
- Rudin, Catherine, (1989), 'Omaha Language Preservation in the Macy, Nebraska Public School', *Proceedings of the MidAmerica Linguistics Conference*.
- Spolsky, Bernard (1975), 'Prospects for the Survival of the Navajo Language', in Dale Kinkade, Kenneth Hale and Oswald Werner (eds), *Linguistics and Anthropology in Honor of C. F. Voegelin*. Lisse, Peter de Ridder Press, pp. 597-606

- St Clair, Robert and Leap, William L. (eds) (1982), *Language Renewal Among American Indian Tribes: Issues, Problems, and Prospects*. Rosslyn, VA, National Clearinghouse for Bilingual Education
- Swadesh, Morris (1948), 'Sociologic Notes on Obsolescent Languages', *International Journal of American Linguistics* 14, pp. 226-35
- Taylor, Allan R. (1989), 'Problems in Obsolescence Research: The Gros Ventres of Montana', in Nancy Dorian (ed.), *Investigating Obsolescence*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 167-80
- Thornton, Russell (1987), *American Indian Holocaust and Survival*. Norman, OK, University of Oklahoma Press
- United States: United States Senate (1989), *Joint Resolution on Native American Languages*. S.J. Res. 379
- _____ (1990), *The Native American Language Act*. S. 1781
- US English (1984), *Policy Position: Native American Languages*. Washington, D.C. US English (typescript)
- Voegelin, Carl F. and Voegelin, Florence M. (1977), 'Is Tubatulabal Deacquisition Relevant to Theories of Language Acquisition?', *International Journal of American Linguistics* 43, pp. 333-8
- Watahomigie, Lucille and Yamamoto, Akira (1983), 'Action Linguistics with the Hualapai Bilingual/Bicultural Program', Peach Springs Bilingual Program (MS)

اللغات المعرضة لخطر الانقراض فى الاتحاد السوفيتى

ألكسندر أ. كيبريك Alexander E. Kibrik

يتكلم الناس فى الاتحاد السوفيتى ما يقرب من ١٣٠ (مائة وثلاثين) لغة. وتختلف هذه اللغات اختلاقات أساسية فيما يتصل بعدد المتكلمين بكل لغة، وبالأوضاع الاجتماعية لها، وبقابليتها للحياة والنماء. وسنركز اهتمامنا الرئيسى فى هذا البحث على تلك اللغات التى يتهددها الخطر الشديد للانقراض فى المستقبل القريب.

إذا تحدثنا عن قابلية اللغات للحياة والنماء، فإنه يمكننا أن نضيف اللغات الموجودة إلى صنفين أولهما: اللغات "القوية"، وثانيهما: اللغات "العليلة". أما اللغات "القوية" فتكون قادرة على الاستمرار، بل وعلى تعزيز مكانتها الاجتماعية، وتوسيع نطاقها، وزيادة عدد المتكلمين بها - وباختصار، فإن هذه اللغات تؤدي وظائفها وتتطور تطوراً طبيعياً: أى أنها لغات حية نامية. أما اللغات "العليلة" فيمكنك أن تجدها عند أى درجة من درجات الضمور والاتكماش التى تصيب اللغات. وإذا نظرنا إلى هذه اللغات العليلة من منظور تاريخي، فإننا نلاحظ أن مكانتها الاجتماعية أخذت فى الهبوط، وأن نطاق استخدامها أخذ فى الاتكماش، وأن عدد المتكلمين بها أخذ فى التناقص، خاصة هؤلاء الذين تمثل لهم هذه اللغات اللغة القومية التى تلقوها من آبائهم وأمهاتهم. ويمكن لهذه المؤشرات الاجتماعية (التي تُقاس بها درجة "صحة أو علة" أى لغة) يمكن لهذه المؤشرات أن تتداخل وتتفاعل مع المؤشرات الداخلية لكل لغة (كقدرة اللغة على الثبات والصمود أمام الهيمنة والنفوذ الخارجى للغات الأخرى، وكفاءة اللغة فى تطوير معجمها الخاص بها للوفاء بالاحتياجات المتجددة .. الخ)، لذلك فإن مجموع "العلل والأمراض" التى تصيب لغة ما قد تصل إلى درجة حرجية - فى بعض الأحوال - بحيث يكون وجود هذه اللغة مهدداً بالتعرض للزوال عند هذه الدرجة.

أو قل إن شئت أن فكرة اللغة المهددة بالزوال والانقراض، فكرة نسبية. وشاهد ذلك أننا لو تصورنا خطأ مدرجاً يبدأ فى طرده الأول باللغات "الحية" وينتهى فى طرف الأخير

ترجمة: عبد الرحمن الرافعى

باللغات "الميتة"، فإن كل لغة من اللغات "العليلة" ستحتل نقطة ما على هذا الخط المدرج (على النحو التالي) ..

اللغات الميتة

اللغات العليلة

اللغات الحية

اللغات المهددة بالانقراض

وكلما اقتربت النقطة التي تحتلها لغة ما - على هذا الخط المدرج من الطرف الذي يشير إلى "اللغات الميتة" كلما حق لنا أن نعتبر هذه اللغة مهددة بخطر الانقراض. وعلى هذا الأساس، فسوف نتناول - في شرحنا التالي للغات المهددة، بخطر لانقراض - سوف نتناولها في مجموعات، وفقاً لترتيبها على نقاط هذا الخط المدرج.

وثمة عدد كبير من العوامل التي تؤثر على قابلية اللغة للبقاء والنماء. وإنه لمن الأمور الجوهرية أن ندخل كافة هذه العوامل في الاعتبار والحسبان ونحن نشرح تلك القابليات التي يكشف عنها تطور كل لغة، ونحدد وضعيتها بين غيرها من اللغات. فإذا حددنا المدى الذي تتعرض عنده كل لغة لخطر الانقراض، فإننا نكون قد حصرنّا بحثنا وتساؤلنا حول تلك العوامل التي تعد - في نظرنا - أشد من غيرها تأثيراً على اللغة في بقائها ونمائها. وهذه العوامل هي كما يلي :

(أ) حجم المجموعة العرقية للغة، وعدد المتكلمين بهذه اللغة في داخل هذه المجموعة العرقية؛ وبطبيعة الأمر، فإنه كلما قل عدد المتكلمين بلغة ما زاد تعرضها للزوال، والعكس صحيح. ومع ذلك، فإن مجرد ذكر عدد المتكلمين لكل لغة لا يعطينا الحقيقة الكاملة لوضع هذه اللغة. وذلك لأن ضآلة عدد المتكلمين بلغة معينة، قد يكون مصحوباً بعوامل أخرى تساعد هذه اللغة فتعرضها عن نقطة الضعف المتمثلة في قلة عدد المتكلمين بها. ومثالاً على ذلك فإن لغة الهينوخ Hinukh ولغة النيجيدال Negidal لا يتكلم بأى منها سوى مائتان من البشر، ولكن المكانة التي تحتلها لغة الهينوخ أفضل بكثير من مكانة لغة النيجيدال. (وسياتى بيان ذلك فيما بعد).

وفى مجال تحديد أعداد المجموعات العرقية لكل لغة، وأعداد المتكلمين بها، نجد أن المصادر المتاحة لنا لا تركز فى كل الحالات على التمييز بين عدد السكان أو البشر الذين ينتمون إلى المجموعة العرقية وعدد المتكلمين باللغة المتوازنة فى هذه المجموعة، وذلك بالرغم من أن العدد الأخير (عدد المتكلمين) قد يكون أقل بكثير من العدد الأول (عدد المجموعة العرقية). ومثال على ذلك نجد أن المجموعة العرقية المسماة "إتلن Itelmen" يبلغ عدد أفرادها حوالى ألف وخمسمائة فرداً، ولكن المتكلمين بلغة الإتلن فى هذه المجموعة العرقية لا يزيدون عن المائة. زد على ذلك أنه لا يتوافر لنا ما نحتاجه

من إحصائيات موثقة عن كثير من اللغات والجماعات العرقية، مما يضطرنا إلى تكميل هذا النقص بما يقدمه لنا الباحثون المختصون من تقديرات تقريبية. لهذا ينبغي على المرء أن يضع في اعتباره أنه في كثير من الحالات لن يعثر على دراسات لغوية اجتماعية دقيقة عن الكفاءة اللغوية للمتكلمين بهذه اللغات، لأن هذه الدراسات لم تتم أصلاً. كما ينبغي عليه ألا ينسى أن هذه العقبة ستجعل من العسير عليه أن يخرج ببيانات إحصائية موضوعية ودقيقة عن هذا الموضوع. وتتفاوت الكفاءة اللغوية للمتكلمين بأى لغة تفاوتاً واسع المدى، ابتداءً من مجرد المعرفة السطحية الواهية بعدد محدود من المفردات والقواعد الأساسية، وانتهاءً بالتمكن التام من اللغة باعتبارها الوسيلة الوحيدة للتواصل في سائر المجالات التقليدية لهذا التواصل.

(ب) تقسيم المتكلمين بلغة معينة حسب أعمارهم: إنه لمن الأهمية بمكان بارز أن نلاحظ تقسيم المتكلمين باللغة إلى فئات عمرية محددة هي: الجيل القديم أو المستون (وهم الذين تقع أعمارهم ابتداءً من الخمسين فما فوقها)، والجيل المتوسط أو الكهول (ما بين الثلاثين والخمسين)، والشباب (من ٢٠ - ٣٠ سنة) والمراهقون (من ١٠ - ٢٠ سنة)، والأطفال (مادون العاشرة). وهذا التقسيم تحت فئات عمرية محددة، هو الأداة التشخيصية التي لا غنى لنا عنها في سعيينا نحو استكشاف الاحتمالات المستقبلية لقابلية اللغة للبقاء والنماء. فإذا وجدنا - مثلاً - أن لغة ما يتكلم بها أناس من كل فئة عمرية، أمكننا أن نتوقع أن هذه اللغة يمكنها أن تظل باقية حية لمدة أربعين إلى خمسين عاماً قادمًا، أما إذا كان الأطفال والمراهقون لا يتكلمون اللغة التي يتكلم بها آبائهم، فإن توقع استمرار هذه اللغة على قيد الحياة في المستقبل القريب يعد أمراً مستبعداً وغير واقعي، اللهم إلا إذا تدخلت ظروف استثنائية غيرت من هذا المصير.

(ج) حالات الزواج بين المجموعات العرقية المختلفة: إذا تمت حالات الزواج بين أفراد من نفس المتكلمين باللغة، فإن هذا يعد من أفضل العوامل التي تحافظ على استمرار بقاء هذه اللغة. أما في حالات الزواج المختلطة (أو المختلفة اللغة) فثمة احتمال للتحويل نحو اللغة التي تتمتع بمزلة اجتماعية أفضل، والتي هي في حالتنا هذه اللغة الروسية غالباً. ومع ذلك فإن حالات الزواج المختلطة لا تفضي - بالضرورة - إلى فقدان اللغة العرقية (القليلة الانتشار) في كل الأحيان. مثال ذلك أن رجال الهينوخ لا يتزوجون من نساء الهينوخ، ولكنهم يختارون زوجاتهم من جيرانهم بقرى التسز Tsez (والتي يطلق عليها أحياناً اسم "ديو Dedo". وبالمثل، فإن نساء الهينوخ يتزوجون من رجال من خارج مجموعتهن العرقية. وبالرغم من ذلك، فإن المكانة الاجتماعية التي تتمتع بها لغة الهينوخ في عائلات الهينوخ (المختلطة) تبلغ من العلو درجة تجعلها هي اللغة السائدة في هذه العائلات.

(د) تربية الأطفال فى مرحلة ما قبل المدرسة: من أهم الأمور فى هذا المجال : تحديد المكان الذى يتلقى فيه الطفل الصغير تنشئته الأولى، ومن الذى يقوم بهذه المهمة. بمعنى أنه يجب تحديد ما إذا كانت تنشئة الطفل تتم داخل نطاق أسرته أم خارجها. ففى حالة ما إذا تلقى الطفل تنشئته داخل نطاق أسرته، فإن استيعابه للغة مجموعته العرقية سيكون أسهل، خاصة إذا كان الأطفال يعيشون معاً فى كفالة ورعاية المستن من أقاربهم (وهم الأجداد والجندات). أما فى الحالة الأخرى والتى يعيش فيها الطفل داخل أسرة لا تتحدث بلغتها العرقية (وهى الحالة التى تشيع فى كثير من حالات الزواج المختلط) فلن يكون لهذا العامل (وهو التنشئة داخل الأسرة) تأثير ايجابى فى استمرار بقاء هذه اللغة العرقية وغنائها. وهنا ينبغى على المرء أن يلاحظ أن الدولة (السوفييتية) تبنت منذ الخمسينات وحتى الثمانينات، سياسة تنشئة الأطفال المنحدرين من سلالات عرقية محدودة العدد، فى المدارس الداخلية حتى يكونوا بعيداً عن تأثير عائلاتهم عليهم. وقد نفذت هذه السياسة فى كثير من أقاليم الاتحاد السوفيتى الواقعة فى شماله وفى أقصى حدوده الشرقية، مما تسبب فى إحداث تدخل وتعطيل غير طبيعى فى مسار اللغات العرقية لانباء هذه المناطق حتى أوقف نشاطها وأضر بمكانتها. وقد كان ما أصاب لغات الأليوت Aleut، والإتليمن Itelmen، والتيجبيدال Negidal، والياكاغير Yakaghir من الأضرار فى هذا المجال، أكثر مما أصاب غيرها من اللغات العرقية الأخرى.

(هـ) موقع المجموعة العرقية : إذا ظل أفراد المجموعة العرقية مقيمين فى نفس موطنهم الأصلى الذى ولدوا فيه ولم يهاجروا منه إلى غيره، فإن ذلك يساعد مساعدة هامة على استمرار بقاء لغة هذه المجموعة العرقية. وقد أدى توفر هذا العامل (مع غيره من العوامل الأخرى) إلى الحفاظ على كثير من اللغات المحلية الداغستانية (والتي منها لغات لا يتكلم بها إلا عدد قليل جداً من الأفراد) واللغات المحلية الباميرية Pamir (مثل لغة اليازجولامى Yazgulami، والاشكاشيمى Ishkashimi، والبارتانجى Bartangi، والواخى Wakhi، والخورفى Khufi، .. إلخ) ولغات الباتس Bats (كلغة جورجيا Georgia). وعلى العكس من ذلك تكون عملية تهجير بعض المجموعات العرقية من مواطنها الأصلية وتوطينهم فى مواقع أخرى، ذات آثار سلبية تهدد لغات هذه المجموعات تهديداً خطيراً، خاصة إذا تمت هذه العمليات بالقوة والإكراه. وقد حدث هذا للغات معينة فكاد أن يقضى عليها (ومثال ذلك ما حدث للغة النغخ Nivkh، ولغة النوكان Naukan، ولغة الاسكيمو Eskimo، ولغة الناجاناسان Naganasan).

كما يضاف إلى هذا العامل، مسألة كثافة السكان المنتمين إلى المجموعة العرقية،

فهى مسألة ذات أهمية خاصة. ويبان ذلك أن المجموعة ذات الكثافة السكانية تتحقق لها فرصة أفضل فى الحفاظ على لغتها من المجموعة العرقية التى تماثلها فى العدد ولكنها منتشرة على مناطق مختلفة متباعدة ليس بينها تواصل لغوى مستمر. وقد افضى وجود هذا العامل (عامل الكثافة السكانية للمجموعة العرقية) إلى عواقب ضارة بالمجموعات العرقية التالية: إسكيمو النوكان Naukan Eskimos، والتشغ Nivkh، والأوروتش Oroch، واليوديهى Udihe، والسلكب الجنوبيون Southern Selkup.

(و) الاتصالات اللغوية للمجموعة العرقية (بالمجموعات المخالفة لها فى لغتها): يلاحظ - فى هذا المجال - أنه كلما زاد الاتصال اللغوى بين المجموعة العرقية والمجموعات العرقية المخالفة لها فى لغتها، أضر ذلك بقابلية لغة هذه المجموعة العرقية للبقاء والنماء. كما أن معيشة المجموعة العرقية مع المتكلمين بلغة أخرى لها مكانة اجتماعية أعلى من لغة هذه المجموعة، تؤدى إلى مزيد من الإضرار بلغة أصحاب المجموعة الأدنى فى مكانتها الاجتماعية. وقد حدث هذا الموقف للغة اليوغ Yugh، ولغة الأليوت، ولغة الاسكيمو المقيمون بالمنطقة الآسيوية من المنطقة القطبية، ولغة اليوكاغير Yukaghir، ولغة الأوروتش، ولغة الأليوتر Alutor، ولغة السلكب، ولغة الناجاناسان. وكما هو واضح، فإن هذا العامل المذكور أخيراً (والذى هو نتيجة للسياسة الروسية فى التهجير والتوطين بين أبناء المجموعات العرقية المختلفة) نقول: إن هذا العامل هو العامل الحاسم فى تقرير مصير لغات المجموعات العرقية بشمال "بلاد". وفى هذا المجال نحب أن نذكر حالة خاصة تشكل استثناءً لافتاً للنظر، وهى حالة لغة الباتس Bats، والتى يتكلم بها تقريباً نصف السكان المقيمين بمنطقة زيو - ألفانى Zemo - Alvani والموجودة داخل جمهورية جورجيا. فبالرغم من أن المتكلمين بلغة الباتس ظلوا زماناً طويلاً على اتصال وثيق ومعيشة مشتركة مع جيرانهم الجورجيين، إلا أن لغتهم يبدو أنها مستمرة، وأن قابليتها للبقاء والنماء آخذة فى الازدياد، وذلك ما تدل عليه المعلومات المتاحة لنا عن هذه النقطة.

(ز) أساليب المعيشة: تتمتع الجماعات العرقية التى تحرص على المحافظة على أساليبها التقليدية (التراثية) فى المعيشة بفرص أفضل للحفاظ على لغاتها الخاصة بها. وتشمل أساليب المعيشة فى مفهومها العام كل ما يتصل بتركيبة العائلة، وتقسيم العمل، وإدارة شئون البيت، وما أشبه ذلك من موضوعات، بينما يكون تكيف الجماعة العرقية للأساليب الحديثة فى المعيشة سبباً فى جعل الحفاظ على لغتها أمراً صعباً. وبجانب عدة عوامل أخرى أثرت تأثيراً خطيراً على اللغات العرقية، تأتى سياسة الحكومة المضطردة فى القضاء على الأساليب التقليدية للمعيشة، حيث تؤدى هذه السياسة إلى

زعزعة المكانة التي تحتلها عدة لغات عرقية تتكلم بها الجماعات العرقية في الشمال. وفي مقابل هذه الصورة السيئة نجد أنه في مناطق أخرى (كمناطق القوقاز والباير) أدى تمسك السكان المحليين بأساليب معيشتهم التقليدية (التي ورثوها عن الأسلاف) إلى استمرار الحفاظ على لغاتهم العرقية.

(ح) الوعي القومي (وعى الجماعة بذاتها المتميزة): يشكل الوعي القومي للمجموعة العرقية حاجزاً قوياً يحميها من نواتج التأثيرات السلبية للعوامل الأخرى (والتي تؤثر على استمرار بقاء لغتها العرقية. ومثال ذلك أننا لاحظنا في السنوات الأخيرة ارتفاعاً في لغة الاسكيمو الآسيويين في استعمالها في الاتصالات المباشرة مع منطقة ألاسكا (وهي تابعة لقارة أمريكا الشمالية). وعلى غير المتوقع، فقد صارت لغة الاسكيمو لغة للاتصال الدولي. ولعل هذا الوضع يكون عاملاً حاسماً في إعادة ميلاد لغة الاسكيمو.

وعلى العكس من ذلك، يكون النقص في وعى الجماعة بذاتها سبباً في هبوط التطور الطبيعي للغتها. وهذا هو الوضع الذي عليه لغة السقان Svan. فبالرغم من الكثرة العددية للمتكلمين بها (أكثر من ثلاثين ألفاً من البشر)، فإن معرفة هذه اللغة لا يكسب صاحبها مكانة عالية، كما أن كثيراً من أبناء هذه المجموعة العرقية يذهبون إلى أن اللغة الجيورجية هي لغتهم الأصلية، زد على ذلك أن الكفاءة في لغة السقان بين شباب هذه المجموعة ليست على درجة عالية تتناسب مع حجمهم العددي.

(ط) التعليم باللغة العرقية في المدرسة: إن تعليم التلاميذ بلغتهم العرقية يعد واحداً من أهم العوامل المؤثر في الحفاظ على هذه اللغة. وقد ظهرت في السنوات الأخيرة حركة نشيطة لادخال دراسة اللغة العرقية في برامج المدرسة الابتدائية، باعتبارها إحدى مواد الدراسة. وتتضمن اللغات التي يتعلمها النشء الصغير في المدارس الابتدائية لغة اليوكاغير (حتى الصف الرابع بصفة إلزامية في مستوطنة اندريوشكينو Andriushkino، وباعتبارها مادة دراسية اختيارية حتى الصف الثامن في منطقة نلنوى Nelemnoe)، ولغة النفخ (حتى الصف الثاني في مستوطنة نوجليكي Nogliki ونكراسوفكا Nekrasovka)، ولغة الأولش (في الصف الأول)، ولغة السلكب Selkup بلهجتها الشمالية (وذلك حتى الصف الرابع)، ولغة الاسكيمو الشابلينو Eskimo Chaplino (حتى الصف الرابع)، ولغة الأليوت (حتى الصف الرابع)، ولغة الكيت Ket (وهي تدرس بصفة جزئية في خمس مدارس فقط). ومع أن تعليم بعض هذه اللغات، كلفة الإيتيس Enets ولغة الاتيلمن، ولغة الناجاناسان، يتم بانتظام لأبناء هذه المجموعات العرقية، إلا أنهم يتلقون دروسها باعتبارها لغة أجنبية وليست لغة وطنية.

(ط) سياسة الدولة بشأن اللغة : يمكننا بصفة إيجابية أن نقسم سياسة الدولة بشأن تعليم اللغات القومية في مرحلة ما بعد الثورة الروسية، إلى الفترات التالية:

(١) العشرينات حتى الأربعينات: وهى فترة التعرف على الهوية المتميزة لكل مجموعة عرقية، وفترة إنشاء النظم لكتابة أغلب هذه اللغات، بالاعتماد على الحروف اللاتينية فى العشرينات، وعلى الحروف السيريلية Cyrillic فى الثلاثينات (والحروف السيريلية هى حروف الأبجدية السلافية القديمة). وبدل مجرد التحول إلى الأبجدية السيريلية السلافية على خضوع سائر اللغات المحلية للهيمنة الروسية، وعلى التوجه نحو دمجهم فى الثقافة والتراث الروسى. ومع ذلك فإنه بالنسبة لكثير من المجموعات العرقية القليلة العدد، كان النظام الجديد للكتابة (بالأبجدية السلافية) مجرد إجراء شكلى لم يحظ بالتطبيق العملى على الاطلاق.

(٢) من الخمسينات إلى السبعينات: وفى هذه المرحلة برزت فى مقدمة اهتمامات الدولة فكرة توحيد الثقافة السوفيتية، مما خفف من الهجوم والازدراء الذى كان يقع على كثير من اللغات المحلية - بينما كانت السياسات الهادفة لتقليص آثار هذه اللغات تصدر وتتقرر بين الفينة والأخرى .

(٣) نهاية الثمانينات^(١): ترتبط نهاية الثمانينات ببزوغ الحركات القومية، وبالصراع من أجل تحقيق المصير، وبارتفاع مكانة اللغات المحلية عند الجماعات التى تتكلم بها. وفى اطار هذه الخلفية تصاعدت الحركات الاجتماعية من أجل اخفاظ على الجماعات العرقية وعلى اللغات التى لا يتكلم بها إلا عدد قليل من الناس. وفى سنة ١٩٩٠ ظهرت للوجود رابطة شعوب المنطقة الشمالية، داعية للنضال من أجل المحافظة على القوميات الأصلية فى المنطقة الشمالية والعمل على انماء حياتها، والارتفاع بمستوى الوعى القومى لدى أفرادها. ومع أن أهداف هذه الحركات كانت بالنسبة لبعض المجموعات العرقية أمراً فات أوانه وتعدّر تداركه، إلا أنها بالنسبة لحالات كثيرة أخرى تعد أمراً ممكناً، بحيث يمكن لعدد كبير من المجموعات العرقية أن تسمير فى عكس اتجاه سياسة الدولة، أى إنه يمكنها أن تحول سياسة الحصار والابادة السابقة إلى سياسة للنمو والانتعاش.

وكان المسار الغالب لسياسة الدولة بشأن اللغة فى المرحلة الأولى (من العشرينات إلى الأربعينات) يشكل خطراً جسيماً على مصائر كثير من اللغات العرقية بأكثر من وجه من أوجه الخطورة، فقد وجدت بعض هذه اللغات نفسها خاضعة لعملية الأبجدية (السلافية)، بينما حرم عدد آخر من اللغات العرقية من مجرد الاعتراف كلغة مستقلة. لهذا فقد ادمجت كل من لغة الأوروك والأولتش مع لغة الناناي Nanai فى لغة واحدة،

(١) يلاحظ أن النص الأصلي للمقالة لم يتعرض للفترة ما بين السبعينات إلى أواخر الثمانينات. (انترجم)

كذلك لغة الإنتمس والناجاناسان مع لغة النيتنس Nenets فى لغة واحدة، كما أدمجت لغة الأروتش مع اليهوديهى فى لغة واحدة. كما تم وضع أبجديات هذه اللغات بطريقة ساذجة بدون توفير ما تحتاج إليه من إعداد وتحضير يناسب أهمية هذه العملية. أما بالنسبة للغة اليوغ، ولغة الكرك، ولغة النيجيدال، ولغة اليوكاغير، فلم يلتفت أحد إليها فصار وجودها نفسه فى حكم العدم.

مواصفات اللغات المهددة

بخطر الانقراض

فيما يلى تعرض المعلومات الأساسية عن اللغات التى يتعرض مستقبلها لأشد درجات الخطر. وقد تكرم عدد من الاساتذة الأخصائيين فى هذا المجال بتزويد كاتب هذه المقالة بهذه المعلومات (وقد سجلنا الأسماء المناسبة لوصف هذه اللغات قبل ذكر مواصفات كل لغة منها). ولم يكن فى الامكان أن نحصل على المعلومات المطلوبة من مصادر مطبوعة (ومنشورة) فإن مثل هذه المعلومات لم يتم انتقاؤها ولا تجميعها على هذا النحو حتى الآن. ذلك لأنه حتى فى أثناء إجراء الاحصائيات السكانية لعدد كبير من المجموعات العرقية القليلة الأفراد، لم يلتفت القائمون بهذه الاحصائيات السكانية إلى اللغات الخاصة بهذه الجماعات. (ولأسباب فنية لن يحتوى هذا البحث على بيانات أو معلومات عن اللغات المهددة بالانقراض من مجموعة لغات الفينو-أوجريك Finno-Ugric : وذلك كلغة الفود Vod، ولغة الليف Liv، ولغة الإزهور Izhor. ومن الواضح أن لغة الفود ينبغي وضعها ضمن المجموعة الأولى لهذه اللغات، ولغة الليف والإزهور وضعهما ضمن المجموعة الثانية لها).

المجموعة الأولى

واللغات الواردة تحت هذه المجموعة تكاد تكون على شفا هاوية الانقراض، وهى لغات هذه الجماعات العرقية التالية:

١ - جماعة اليوغ Yugh (مصدر المعلومات الاستاذ جى . ك. فيرنر G. K. Verner من تاجا نروج، ويوجد الآن من أفراد هذه الجماعة العرقية ما بين عشرة أفراد إلى خمسة عشر فرداً فى ناحية طوروخان فى منطقة كراسنويارسك Krasnoyarsk فى مستوطنة فوروجوفو Vorogovo، ولا يتكلم منهم ببلغته الأصلية إلا اثنان أو ثلاثة، وحتى هؤلاء المتكلمون بها مستواهم شديد التواضع فى جودة النطق بها والعلم بأحكام قواعدها. وكانت جماعة اليوغ فى سابق عهدها جماعة كثيرة العدد، حيث كانت على ضفاف نهر الينيسى Yenisei ابتداءً من منطقة ينيسيسك Yeniseisk حتى

مصعب رواقد الدويش Dupches؛ وفقاً لبعض المصادر عن تاريخ هذه المجموعة العرقية، عرفنا أن شعبة منها (هم شعبة الكتس Kets من منطقة سيم Sym) هاجرت إلى ضفاف نهر الينيسي من السهول الواقعة في المناطق المرتفعة لنهر الكت Ket، وهو أحد رواقد نهر الأب Ob.

ويتوقع أن تختفي هذه اللغة نهائياً عندما تحل السنوات الأولى من القرن الواحد والعشرين. ولا يوجد لدينا دراسات خاصة بها، كما لا يوجد مراجع محددة يعتد بها عن هذه اللغة في الدراسات التي تعرضت لنهر الكت (وشعوبه). ولا يوجد من يدرسها إلا الاستاذ جى. ك. فيرنر Y. K. Verner، حيث يفرد لها دراسة وضعية خاصة بها.

٢ - جماعة الكرك Kerek : (مصدر المعلومات الاستاذ أ. ب. فولودين، A. P. Volodin من لنتجراد) لم تكن هذه الجماعة كبيرة العدد في أى وقت مضى؛ ففي بداية القرن العشرين كانت هذه الجماعة تضم ما بين ٢٠٠ إلى ٤٠٠ شخص (وكانوا موجودين في قرى منطقة تشوكتشي Chukchee (وهي قرية مانيبيلجينو Mainypilgino وقرية خاتيركا Khatyrka في منطقة تشوكتش الذاتية الاستقلال بإقليم برنج Bering). وفي وقتنا الحالى اندمجت جماعة الكرك وذابت في المجتمع الكبير لمنطقة تشوكتشي. ولم يتبق من أفراد هذه الجماعة من يفهم اللغة الأصلية لها إلا ثلاثة أفراد، وهم: خاتكانا Khatkana (٦٠ سنة)، وهي تتكلم هذه اللغة بلهجتها التي كانت سائدة في قرية مانيبيلجينو وأفاجيرجين Uvagyrgyn (٦٣ سنة) وهو يتكلم هذه اللغة بلهجتها التي كانت سائدة في قرية خاتيركا، ويتينكيو Yetynkew (نيقولاي Nekolai) من قرية مانيبيلجينو.

وبين الدراسات التي نشرت عن هذه اللغة وهذه الجماعة، يوجد مقال كتبه الاستاذ بى. يا. شوريك P. Ya. Shorik في مجلة يازيكي نارودوف بالاتحاد السوفيتي Iazyki narodov SSSR (سنة ١٩٦٨) العدد الخامس، وبين الدراسات التي كتبها أصحابها ولم تنشر عن هذه اللغة توجد نصوص كتبها عالم الاثنوجرافيا (السلالات البشرية فى. فى. لييونتييف V. V. Leonteiv) سجل فيها أوضاع هذه المجموعة العرقية ولقتها في الفترة ما بين الستينات والسبعينات، عندما كان المتكلمون بها أكثر عدداً مما هم عليه فيما بعد. وفي سنة ١٩٨٨ وسنة ١٩٨٩ سافرت بعثات لدراسة هذه المجموعة ولقتها، حيث تم تسجيل عدد آخر من النصوص الحديثة لهذه اللغة، كما تم وضع قاموس لها (يحتوي على ما بين ٤٠٠٠ - ٥٠٠٠ كلمة) وكذلك وضعت التعاريف والأمثلة الشارحة لقواعد هذه اللغة. وقد خزنت كافة هذه المعلومات في قاعة البيانات الكمبيوترية المسماة إسكرو ESKER (اختصاراً لكلمتي إسكيمو، وكرك KERO + Kimo - ES). وكان الاساتذة المتخصصون الذين عملوا بتفانٍ

وجدية في هذا العمل هم. أ. س. أسينوفسكى A. S. Asinovsky، وأ. ب. فولودين A. P. Volodin، كما شاركهم أ. ث. زايتسيفا B. V. Zaitseva بالعمل في برنامج كومبيوتر خاص بالمادة العلمية عن لغة وجماعة الكرك Kerek.

٣ - لغة جماعة الأليوت Aleut : (مصدر المعلومات الاستاذ ن. ب. فاكتين N. B. Vakhtin، والاستاذ إ. ث. جولوفكو E. V. Golovko، من لنتجراد). في الفترة الواقعة ما بين سنة ١٨٢٠ إلى سنة ١٨٤٠، قامت شركة روسية - أمريكية بتجميع أعداد كبيرة من عائلات جماعة الأليوت وأحضرتهم إلى جزر الكومانذور Komandor الخالية من السكان، وكانت قد جمعتهم من عدة جزر في المحيط الهادى. وحتى الستينات من القرن العشرين كان يوجد قريتان تسكنهما هذه المجموعة العرقية، وتوجدان في جزيرة برنج Bering، وجزيرة مدينج Mednyj. ويتكلم سكان جزيرة برنج لغة الأليوت بلهجة ماثلة لل لهجة سكان جزير أتكا Atke (وهي إحدى جزر الأليوت بالولايات المتحدة الأمريكية)، بينما يتكلم سكان جزيرة مدينج لهجة مشتركة تجمع بين لغة الأليوت واللغة الروسية.

وفي الوقت الحاضر يعيش جميع أفراد جماعة الأليوت (وعددهم ٣٠٠ تقريباً) في مستوطنة النيكولسكوى Nikolskoye الموجودة بجزيرة برنج. ومن بين هذا العدد يتكلم ما بين خمسة عشر إلى عشرين فرداً من كبار السن بلغة الأليوت الأصلية والسكان في مستوطنة نيكولسكوى (وعددهم ١٥٠٠ فرد) يغلب عليهم العنصر الروسى. كما أن الأطفال واليا فعين لا يتكلمون إلا باللغة الروسية.

ولا يمكن الحفاظ على لغة الأليوت داخل حدود الاتحاد السوفيتى. وقد تم توثيق البيانات الخاصة بهذه اللغة في فرع معهد اللسانيات الموجود في لنتجراد. والأعمال المعدة للنشر عن هذه اللغة تنحصر في عملين أولهما الكتاب الذى أعده كل من إى. فى. جولوفكو، ن. ب. فاكتين، وأ. س. أسينوفسكى والذى يصدر تحت عنوان لغة شعب الأليوت بجزر الكومانذور، وثانيهما هو القاموس الذى أعده إى. فى. جولوفكو الذى ترجم فيه مفردات لغة الأليوت إلى الروسية، كما ترجم فيه مفردات اللغة الروسية إلى لغة الأليوت.

المجموعة الثانية

وتشتمل هذه المجموعة على اللغات "المريضة مرضاً عضالاً يكاد يقضى عليها"، والتي هي في حاجة ماسة إلى الدعم الفعال وإلى توثيق كلماتها وقواعدها. وهي لغات الجماعات العرقية التالية:

٤ - لغة جماعة الأوروك Orok : (مصدر المعلومات الاستاذ ل. إى. سم. L. I. Sem، من لنتجراد). طبقاً للسجلات الرسمية الخاصة بمنطقة سخالين Sakhalin

والمدونة سنة ١٩٧٩، كان يوجد من أفراد هذه الجماعة (٣١٧) فرداً (والذين يسمون كذلك أولتا ulta، وأولتا ujlta، وهم يعيشون في أماكن محددة خاصة في جزيرة سخالين وأقليم بوروناجسك Poronajsk (حيث يوجد عدد من العائلات في مدينة بوروناجسك، وتوجد مستوطنات من أفراد هذه الجماعة في چاستيلو Gastello وقاخروشيف Vakhrushiv) ويعيش عدد من جماعة الأوروك في جزيرة هوكايدو اليابانية Hokkaido. كما يلاحظ وجود فوارق هامة بين اللهجة الجنوبية لهذه اللغة (والموجودة في إقليم بوروناجسك، واللهجة الشمالية (والموجودة في منطقتي فال Val ونوجليكي Nogliki).

ويلاحظ وجود فارق جاد بين مستوى الكفاءة العالية في إتقان لغة الأوروك (لدى الأبناء والابجداد من الجيل القديم ، والجهل التام بهذه اللغة (لدى الأطفال الصغار والمراهقين، والشباب اليافعين)، أما الجيل المتوسط فلا يجيد التكلم بهذه اللغة إلا جزئياً..

وقد أخذ كثير من شعب الأوروك يتخلى عن أساليب المعيشة التقليدية التي ورثوها عن أجدادهم. كما أصبح الزواج المختلط بأجناس وشعوب أخرى سائداً بينهم، حيث يتزوجون من الروس، ومن شعوب النغخ والنائ Nanai، والإفنكسي Evenksi، والتجيدال، والكوريين.

ويقوم حالياً على دراسة وتجميع مفردات لغة شعب الأوروك كل من الأستاذ ل. إي. سم L. I. Sem والاستاذ يو. ا. سم Yu. A. Sem، حيث يعملان بهمة ونشاط في هذا الصدد.

٥ - لغة جماعة الإنس Enets : (مصدر المعلومات : أي. بي. سوروكينا I. P. Sorokina من لنجراد، وإي. أ. خليمسكي E. A. Khelimsky من موسكو). ويعيش شعب الإنس في شبه جزيرة التايمير Taimyr في السهول المنخفضة لمنبع نهر الينيسي Yenisei الموجود بمنطقة ضدينكا Dudinka، وهي السهول التي نشأ فيها أجدادهم القدماء (أي أنهم لم يهاجروا إليها من أماكن أخرى) . ويوجد لهذه الجماعة العرقية لهجتان من الصعب على المتكلمين بأحدهما أن يفهما المتكلمين باللهجة الأخرى. وهاتان اللهجتان هما لهجة العامة (واسمها في نفس اللغة لهجة باي/بي - بيه bay/pe - bae) ويتكلم بها المقيمون بمستوطنة پوتاپوفو Potapovo بمنطقة ضدينكا ولهجة التندرا (واسمها في نفس اللغة (لهجة مادو/سوماتو / madu sumato) ويتكلم بها المقيمون في مستوطنة فورونتزوو Vorontzovo في منطقة أوست بينيسي Ust-Yenisei. وفي بعض المستوطنات تعيش جماعة التيتنس والروس مع أفراد جماعة الإنس. لذلك فإن جميع أفراد جماعة الإنس من الذين يتكلمون

بلغتهم العرقية يتقنون التكلم بلغة أخرى معها فيكونون ثنائي اللغة، أو يتقنون لغتين آخرين معها، فيكونون ثلاثي اللغة.

وهذه المجموعة العرقية تقترب من حافة الانقراض، وذلك باندماجها مع جماعة النينتنس (الذين يحافظون على أساليبهم التراثية التقليدية في المعيشة)، أو باندماجها مع الروس (وما يصحب هذا الاندماج الأخير من انتقال وتحول إلى الانماط الحديثة للحياة). ولا تشيع في جماعة الإتنس الزواج المختلط مع السالالات الأخرى، والأطفال واليانعون منهم لا يتكلمون لغتهم العرقية الأولى، أما الشباب البالغون فالقليل منهم من يعرف هذه اللغة، وأما الكهول (أى من هم في متوسط العمر) فإن من يعرف هذه اللغة منهم لا يزيد عن نصفهم. ومن المتوقع أنه في خلال عشرين سنة سيكون العشور على أفراد يتقنون هذه اللغة اتقاناً تاماً، أمراً نادراً.

ومن الذين يعملون في توثيق لغة الإتنس الأستاذة أى. بى سوروكينا. I. P. Sorokina، حيث تقوم بإعداد وصياغة القواعد النحوية والصرفية للهجة الغابة، كما يتوافر لنا المواد العلمية المتصلة بقواعد النحو والصرف للهجة التندرا (وذلك في دراسات الأستاذ إى. أ. خليمسكى E. A. Khelimsky، والاستاذة إى. يو. ريزوفا E. Yu. Ruzhova، والاستاذة إى. فى. جروشكينا E. V. Grushkina).

٦ - لغة جماعة النجيدال : (مصدر المعلومات الأستاذ أى. فى نديالكوف I. V. Nedyalkov، من لننجراد). تزدهم السهول المنخفضة لنهر الأمور Amur بكثافة سكانية عالية لشعب النجيدال، حيث يقيمون في وطنهم الأصلي (الذى عاش فيه أسلافهم) ويتجمعون في منطقتين من هذه السهول يجمعهما إقليم خاباروفسك كراى Khabarovsk Krai، أما المنطقة الأولى فهي منطقة الأولتش Ulch (حيث يوجد فيها مستوطنة كامنكا Kamenka، وقرية إم إم Im)، وأما المنطقة الثانية فهي منطقة بولينيا أوسيبينكو Poulina Osipenko. ويمارس أفراد هذه الجماعة العرقية حياتهم طبقاً للأساليب التقليدية التى تناقلوها عن أسلافهم. وقد حدث الاتصال بين أفراد هذه الجماعة وبين الجماعات العرقية الأخرى القاطنة في منطقة نهر الأمور - وذلك كجماعة الأولتش، والنائى، والنثغ، والذين حدث بينهم وبين النجيدال زيجات مختلطة. ومن بين ال ٥٠٠ فرد (وهو عدد أفراد شعب النجيدال) لا يتكلم بلغة الأم سوى مائتان فقط. وهم ينتسبون في الغالب إلى جيل المسنين. وفي بحر عشرين أو ثلاثين سنة قد تختفى هذه اللغة. ويوجد دراسة خاصة أفردت لهذه اللغة قام بها فى. أى. تسينتسيوس V. I. Tsintsius، وعنوانها "لغة النجيدال" (وقد نشرتها في لننجراد دار النشر ناوكا Nauka، سنة ١٩٨٢، في ٣١١ صفحة) حيث تحتوى على قواعد هذه اللغة، ونصوصها، وقاموس لمفرداتها.

ويقوم حالياً على دراسة هذه اللغة الاستاذة م. م. حاسانوفنا M. M. Khasanova (من نوفوسيبيرسك Novosibirsk).

٧ - لغة جماعة الإتلن Itelmen : (مصدر المعلومات أ. بى فولوجن A. P. Vologin، من لننجراد، لا تزال لغة الإتلن الغربية قائمة حتى يومنا هذا (أما شعبيتها الجنوبية فقد اختفت فى مطالع القرن العشرين، وأما شعبيتها الشرقية فقد اختفت فى الثلث الأول من هذا القرن). ويعيش شعب الإتلن (والذى يبلغ عدده نحو ١٥٠٠ فرد) فى شبه جزيرة كامتشاتكا Kamchatka فى منطقة التبجيل Tigil فى إقليم كوريياك Koryaek المتحتم بالاستقلال الذاتى، ويوجد أغلبهم فى قرى كوفران Kovran، وخيريوزوفو العليا Upper Khairiuzovo (والموجودة على الشاطئ الغربى لنهر كامتشاتكا). ويفتقر هذا الشعب إلى التعبير الجيد عن شعوره ووعيه الذاتى بأصوله العرقية. فالذين يتكلمون لغتهم الأم لا يصل عددهم إلى مائة، وهم أساساً من المسنين؛ أما بالنسبة للأطفال الصغار فإن هذه اللغة تُعد لغة أجنبية عنهم، وذلك بالرغم من أنهم يتعلمونها كمادة دراسية حتى الصف الرابع. وفى سنة ١٩٨٨ طبع الكتاب الأول لتعليم مبادئ القراءة فى هذه اللغة، وفى سنة ١٩٨٩ ظهر القاموس المدرسى لها. ومع هذا فمن المرجح أن هذه اللغة ستختفى فى بحر عشرين إلى ثلاثين سنة.

والمختصون فى دراسة لغة الإتلن هم الأساتذة. أ. بى. فولودين A. P. Volodin، أ. س. أسينوفسكى A. S. Asinovsky، والمختص فى دراسة شعب الاتلن هو الاستاذة ن. ك. ستاركوفنا N. K. Starkova (من فلاديفوستك Vladivostok) وهى الآن قد اعتزلت عملها الرسمى.

٨ - لغة جماعة اليوديهى Udihe : (مصدر المعلومات أ. خ. جرفانوفنا A. Kh. Girfanova، من لننجراد). فى القرن التاسع عشر كان شعب اليوديهى يعيش فى وديان أنهار الخور Khor، والآنيوى Aniui والسمارجا Samarga، والبيكين Bikin، والإيمان Iman. واليوم يعيش فى خاباروفسكى كراى Khabarovski Krai (فى مستوطنة جشسيوجى Gvasiugi بمنطقة لازو Lazo، وفى مستوطنة ارسينييفو Arsenievo بمنطقة ناناي Nanai) كما يعيش فى برعمورسكى كراى Primorski Krai (حيث يتجمعون فى مستوطنة كراسنى يار Krasny Yar فى منطقة بوزهارسك Pozharsk، وفى مستوطنة أجزو Agzu فى منطقة ترنييسك Temiesk).

ويعيش الآن فى الاتحاد السوفيتى ما يقرب من ١٦٠٠ من أفراد شعب اليوديهى، لا يتكلم منهم بلغته الأم أكثر من مائة فرد فقط. ويعيش هذا الشعب فى بيئة تتكلم باللغة

الروسية. مثال ذلك أن مستوطنة أرسينييفو التي يقطنها ٤٢٠ مستوطناً، يتكونون من ٥٠ فرداً من شعب اليهودي، و ٢٢٥ فرداً من الروس، و ١١٨ من الأوكرانيين؛ وفي مستوطنة جفاسيويج التي يسكنها ٢٤٠ مستوطناً، يتكونون من ١٥٦ فرداً من شعب اليهودي، والباقي من الروس، والأوكرانيين، والناناي (هذه الأرقام تسجل الحالة في سنة ١٩٨٦).

وبسبب إعادة توطين أفراد هذه المجموعة العرقية في قرى أنشئت لهذا الغرض، وبسبب التغير في التركيبة العرقية للسكان من العشرينات إلى الثلاثينات من القرن العشرين، وبسبب تنشئة الأطفال في المدارس الداخلية منذ الخمسينات والستينات، لهذه الأسباب مجتمعة فإن الغالبية العظمى من شعب اليهودي لم تعد تتكلم بلغتها الأم، وجميع من يتكلم بهذه اللغة يبلغون من العمر أكثر من خمسين سنة. لهذا، فمن المحتمل أن تختفي هذه اللغة في مدى ثلاثين سنة.

ومن الذين يعملون بهمة وجدية في مجال لغة اليهودي الاساتذة أ. خ. جيرفانوف (من لنيجراد)، م. د. سيمونوف M. D. Simonov (من نووسيبيرسك Novosibirsk)، وكذلك إي. في. بيريفالسكايا، E. V. Perekhvalskaya، و في. آي. بليكويف B. I. Belikov (من موسكو) وهم يعملون جميعاً في إطار البرنامج الذي تشرف عليه المؤسسة الدولية "سوروس" Soros، تحت عنوان المبادرة الثقافية.

المجموعة الثالثة

وهذه المجموعة (من اللغات العرقية) يتهدها خطر الفناء بصورة خطيرة، وهي من الناحية التاريخية تعد شديدة القرب من المجموعة اللغوية الثانية (السابق ذكرها). وفي نفس الوقت، إذا أدخلنا في الاعتبار ما يحدث في السنوات الأخيرة من حركات سياسية إيجابية إزاء اللغات التي لا يتكلم بها إلا عدد قليل من الناس، ومن تخصيص حصص دراسية لدراسة هذه اللغات في المدارس الابتدائية، ومن تنامي الوعي الجماعي لأفراد هذه المجموعات العرقية بذواتها المتميزة، إذا أدخلنا هذه العوامل في الاعتبار أمكننا القول بأنها من المحتمل أن تكبح تحول هذه المجموعة إلى نفس أوضاع المجموعة الثانية والمجموعة الأولى (وهي أوضاع أسوأ بكثير من أوضاع المجموعة الثالثة). وذلك في حدود المستقبل المنظور.

٩ - لغة شعب الاسكيمو الآسيويين : (مصدر المعلومات ن. ب. فاختين N. B. Vakhtin). يعيش أفراد هذه المجموعة العرقية في جنوب شرق تشوكوتكا Chukotka، وكذلك في شمال شرق هذه المنطقة. ومن بين مجموع الاسكيمو الآسيويين (ما بين ١٢٠٠ - ١٥٠٠). يتكلم ٣٠٠ منهم اللغة الأم. وتوجد - من الناحية العملية

- لغتان منفصلتان لشعب الاسكيمو الآسيويين. إحدى هاتين اللغتين هي لغة سيرينيكي القديمة Sireniki (نسبة إلى قرية سيرينيكي)، وقد اختلفت تماماً من مجال الاستعمال حيث لا يتحدث بها سوى شخصين اثنين فقط. وثانية هاتين اللغتين تنقسم إلى لهجتين منفصلتين، بدرجة من امكانية الفهم المشترك (بين المتحدثين بهما) تصل إلى ما بين ٦٠٪ إلى ٧٠٪ : واللغة الأولى هي لهجة تشابلينو Chaplino (ويتكلم بها ما يقرب من ٢٠٠ فرد، يسكنون منطقة بروفيديني Providence في قرى نوغو تشابلينو Novo Cheplino وبروفيديني)، ولهجة ناوكان Naukan (ويتكلم بها ما يقرب من مائة فرد، يقيمون في منطقة تشوكوتكا، في قرى لورانس Laurence، ولورينو Lorino، وهالن Whalen). ويعيش الأفراد المتكلمون بلهجة تشابلينو في مجتمعات متقاربة إلى حد ما، أما الأفراد المتكلمون بلهجة النايوكان فيعيشون في مجتمعات متناثرة تحيط بها وتؤثر عليها، مجتمعات تتكلم بلغة التشوكتشى Chukchee وباللغة الروسية. وقد ساهم اتصال الاسكيمو الآسيويين بسكان جزيرة سان لورنس (التابعة للولايات المتحدة الأمريكية)، في نمو الوعي الذاتي بالمجموعة العرقية التي تنسب إليها الاسكيمو الآسيويين. ويقع على هذه الجزيرة (الأمريكية) سكان من المتكلمين بلهجة تشابلينو، وهم من ذوى القرابة الوثيقة بأفراد شعب تشابليين. ولا يتمكن من التكلم بلغة الاسكيمو الآسيويين بكفاءة تامة إلا المسنون من الجيل القديم، أما الجيل الأوسط (من ٣٥ - ٥٠ سنة) فليس لهم معرفة فعالة بهذه اللغة، أما الأطفال، فلا يعلمون من هذه اللغة إلا ما يتعلمونه منها في المدرسة. ويتعلم الأطفال لهجة التشابلينو في المدرسة حتى الصف الرابع.

وربما حدث لللهجة التشابلينو ميلاد جديد، وذلك بسبب الاتصالات القانعة بين المتكلمين بها وبين سكان الجزيرة الأمريكية (سان لورنس). أما بالنسبة للغة الناوكان، فيجب تدوين قواعدها وتوثيقها بأسرع ما يمكن.

ويقوم حالياً الأستاذ ن. ب. فاختين N. B. Vakhtin بإعداد دراسة علمية تخصصية عن لغة الاسكيمو الآسيويين.

١٠ - لغة شعب اليوكاغير Yukaghir : (مصدر المعلومات الاساتذة : ن. ب. فاختين من لئنجراد، أ. أ. نيكولايف I. A. Nikolaev من موسكو). يسكن شعب اليوكاغير (والذين يسمون أنفسهم الأوض Odul) في موطنهم الأصلي في جمهورية ياقوت Yakut السوفيتية. وقد تقلصت المساحة التي كانوا يقيمون فيها تقلصاً شديداً في القرن التاسع عشر نتيجة لما حدث من اندماج بعض العشائر، ونشوب الصراع المسلح بينها، ثم الذوبان في شعب الإيقيين Even- كما حدث لوطنهم أن تعرض للاتكماش والتضاؤل في عهد الحكم السوفيتي، وذلك نتيجة لما اتبعته هذه الدولة من

سياسة الجماعية Collectivisation (والجماعية هو المبدأ الاشتراكي القائل بسيطرة الدولة، أو الشعب ككل، على جميع وسائل الإنتاج والنشاطات الاقتصادية)، وقد هبط عدد أفراد هذا الشعب إلى ما يساوي عشر حجمه السابق، ولا تزال عملية الضمور والتضاؤل في عدد أفرادهم مستمرة. ومثال ذلك أن المزارع الجماعية في بلاد اليوكاغير وجمهورية ياقوت، قد مارست نفوذاً وتأثيراً على أوضاع شعب اليوكاغير، حيث أدت إلى تلاشي إحدى جماعات شعب اليوكاغير في منطقة نهر الكوركودون Korkodon، وإلى اختفاء واحدة من لهجات هذه اللغة.

ولغة اليوكاغير لهجتان، تقعان في مكانين منفصلين جغرافياً، أحدهما في منطقة كوليميا العليا Upper Kolyma (حيث تنتشر لهجة الكوليميا الجنوبية في مستوطنتي زيريانكا Zyrianka وتلنمو Nelemnnoe)، الثانية في منطقة كوليميا السفلى Lower Kolyma (حيث تنتشر لهجة التندرا الشمالية في مستوطنتي أندريوشكينو Andriushkino وكوليمسكو Kolymskoe). طبقاً للاحصائيات السكانية لعام ١٩٨٩ يوجد حوالي ١١٠٠ من أفراد شعب اليوكاغير. ومع هذا فإنه لا يتكلم بلغة اليوكاغير إلا ١٥٠ فرداً في منطقة التندرا، وخمسين فرداً في منطقة كوليميا العليا.

وقد عاش شعب اليوكاغير - ولا يزال يعيش - في بيئة متعددة اللغات طوال المائتي سنة الماضية. والآن هم يعيشون في مستوطنات متعددة القوميات جنباً إلى جنب مع شعب الإيفنز Evens، وشعب جمهورية ياقوت، والروس، وشعب التشوكتشى، حيث يتعامل الجميع في اتصالاتهم بلغة رئيسية هي اللغة الروسية.

وبالنسبة للمعرفة الجيدة باللغة اليوكاغيرية، فإن المسنين فقط من الذين يتجاوزون الخمسين من العمر هم الذين يتكلمون باللهجة الجنوبية لهذه اللغة، وكذلك الأمر بالنسبة لللهجة التندرا حيث لا يتكلم بها إلا من هم تجاوزوا المرحلة العمرية ما بين ٣٥ - ٤٠ سنة. أما الأطفال والياقوتيون من البالغين فلا يعرفون شيئاً من هذه اللغة، أللهم إلا كلمات معدودة فقط. ومن بين أفراد شعب اليوكاغير الجنوبيين لا يوجد سوى عدد ضئيل من الأفراد الذين يعتبرون لغة اليوكاغير لغتهم الأم التي يلتزمون بالتكلم بها.

ومنذ منتصف الثمانينات بدأ تعليم لغة اليوكاغير في مستوطنتي أندريوشكينو Ankriushkino (حتى الصف الرابع) وتلنمو Nelemnnoe (حتى الصف الثامن). والذين يعملون الآن في دراسة وتوثيق لغة اليوكاغير هم الاساتذة إي. س. ماسلوفا E. S. Maslova (من لنتجراد)، و. ن. كوريلوف G. N. Kurilov (من ياكوتسكا)، وفي. فسرنر V. Fesnner (من هامبورج، بألمانيا).

١١ - لغة شعب الأليوتور Alutor : يعيش شعب الأليوتور في الجزء الشمالي

الشرقى من شبه جزيرة كامتشانكا، فى الاقليم القومى لشعب الكوريك Koryak. وأغلب شعب الأليوتور يعيشون داخل فيثنكا Vyvenka وريكينيكى Rekinniki، واللذين تفصل بينهما مسافة كبيرة تمنع من انتظام الاتصال بينهما. كما تعيش أعداد قليلة من العائلات المنفردة فى قرى تاليتشيكى Talichiki، وأوسورا Ossora، وبلاتا Plana. ويبلغ عدد أفراد هذا الشعب ما يقرب من ٨٠٠ فرد، غير أن عدداً قليلاً منهم من يتكلم بلغة الأم. ومثال ذلك أن من بين ٤٠٠ منهم يعيشون فى قرية فيثنكا، لا يتكلم بهذه اللغة إلا أقل من مائة فرد.

ويجيد المستون التكلم بهذه اللغة ويهتمون بها، وهى بالنسبة لبعضهم تعتبر اللغة الوحيدة التى لا يتعاملون بغيرها. أما الجيل المتوسط العرعرمعرقتهم بهذه اللغة معرفة غير فعالة، أما شباب هذا الشعب فيما تحت سن الخامسة والثلاثين فلا يعرف إلا اللغة الروسية غالباً. ويعزى الجانب الأكبر لهذا المصير الذى آلت إليه هذه اللغة (لغة الأليوتور) إلى ما اتبعته الدولة من السياسة التعليمية التى كانت تلزم الآباء بالحقائب أثاثهم الصغار بالمدارس الداخلية، وذلك ابتداءً من سن مبكرة جداً، هذه السياسة التى استمرت طوال الفترة ما بين الخمسينات والستينات. وقد تمت فى السنوات الأخيرة عدة محاولات لإعادة إحياء هذه اللغة فى المدارس، ولكن بدلاً من أن يتعلم التلاميذ لغتهم العرقية الأصلية، فإنهم يتعلمون لغة كوياكية ذات صلة وثيقة بهذه اللغة، وإن كانت تختلف اختلافاً ملحوظاً عن لغة الأليوتور الأصلية.

ولا يوجد حالياً من يشتغل قيديراسة وتوثيق لغة الأليوتور، وذلك لأنه يتوافر للباحثين أرشيف كبير من الدراسات المكتوبة بخط اليد، والتى تجمع حصيلة ثلاث بعثات، تم تدوينها فى السبعينات تحت إشراف الاستاذ أ. إي. كيبريك A. E. Kibrik (من موسكو)، ومساعدة كل من الاستاذة س. في. كودزا سوف S. V. Kodzasov وآى. أ. مورافيفا I. A. Muravieva، وآى. أ. ملتشوك I. A. Melchuk، وغيرهم (من لنینجراد). وقد قام بأعداد التسجيلات الصوتية الميدانية لهذه اللغة الاستاذة أ. ن. ذوكوفا A. N. Zhukova (لنینجراد).

١٢ - لغة شعب النخ Nivkh : (مصدر المعلومات يوجوروزديفا Yu. Gruzdeva (من لنینجراد). وفقاً لما يتناقله هذا الشعب من اعتقادات يمكن القول بأنهم منذ منتصف القرن التاسع عشر وهم يعيشون فى السهول المنخفضة لمنطقة الأمور Amur بحذاء شاطئ قناة تاتار Tater فى السواحل الشمالية الغربية والسواحل الشرقية لجزيرة سخالين Sukhalin. وقد تغير مقر إقامتهم فى الستينات والسبعينات وذلك بسبب ما فرض عليهم من سياسة التهجين (من وطنهم الأصلي) والتوطين (فى أماكن جديدة)، وذلك لأن كثيراً من مقار الإقامة (للشعوب التى كانت موجودة) فى

السهول المنخفضة لنهر الأمور في جزيرة سخالين كانت قد صفت وقرغت من أهلها خلال هذه الفترة. والآن توجد مجموعات كبيرة يعتد بها من شعب النفخ في جزيرة سخالين في قرى نكراسوفكا Nekrasovka ونوجليكي Nogliki. كما توجد أعداد صغيرة من أفراد هذا الشعب يعيشون في قرى ريبنو Rybnoe، وموسكالفو Moskalvo، وتشير يونثد Chir-Unvd، وثياختو Viakhtu وغيرها من القرى، كما يعيشون على شاطئ نهر الأمور، في قرية أليفا Aleevka.

وطبقاً للإحصائيات السكانية لعام ١٩٧٩، فقد بلغ عدد أفراد شعب النفخ ٤٤٢ فرداً. ومع ذلك فإن ما تم جمعه من بيانات عن الحالة اللغوية الاجتماعية لهم في قرية نوجليكي Nogliki قد أظهرت أن سكانها من هذا الشعب (وعددهم ٣١٥ من النفخ) لا يتقن التكلم منهم بلغته الأصلية سوى ٢٠٪ منهم فقط (وهم ٦٠ شخصاً). ولا يزيد عدد من يتقنون هذه اللغة في جزيرة سخالين عن ٤٠٠ شخص، أما في منطقة نهر الأمور، فالعدد أقل من ذلك بكثير.

ولهذه اللغة ثلاث لهجات : لهجة الأمور، ولهجة شمال سخالين، ولهجة شرق سخالين. والفرق بين لهجة الأمور ولهجة شرق سخالين فرق كبير، ومستويات التفاهم المتبادل بين الناطقين بهاتين اللهجتين مستوى منخفض متواضع. وتقع اللهجة التي يتكلم بها سكان شمال سخالين في موقع متوسط بين اللهجتين الأخريتين.

وفي أغلب الأحوال، لا يتكلم بهذه اللغة إلا من يتجاوزون الخمسين من العمر. وفي بداية الثمانينات، أدخل في مناهج التعليم تعليم هذه اللغة في الصف الأول والصف الثاني في قرى نكراسوفكا Nekrasovka ونوجليكي Nogliki. بينما لا يتلقى أحد من أبناء هذا الشعب في منطقة نهر الأمور شيئاً من التعليم الخاص بهذه اللغة.

وما لم تتخذ الإجراءات الحاسمة من أجل الحفاظ على هذه اللغة وتطورها، فمن المتوقع أن تنتهي وتقرض في أقرب وقت. ويعمل في مجال إعادة إحياء هذه اللغة رئيس رابطة شعوب الشمال، الكاتب فلاديمير سانغي Vladimir Sanghi. كما تعمل في مجال الدراسة التخصصية لها الاستاذة إي. يو. جروزديفا E. yu. Gruzdeva.

المجموعة الرابعة

وهي مجموعة اللغات المريضة مرضاً عضالاً، والتي احتفظت - رغم ذلك - بقدر من المقاومة (ضد الزوال والانقراض)، والتي يمكن أن تحتفظ بوضعها الحالي إذا ما تلقت القدر اللازم من الدعم والتأييد السياسي والاجتماعي الثقافي.

١٣ - لغة شعب الأوروتشي : (مصدر المعلومات ل. آي. سم L. I. Sem). يعيش شعب الأوروتشي في منطقة خاباروفسكي كراي حيث تصب أنهار هذه المنطقة في قناة

تتار على شاطئ نهر الزمور على مقربة من مدينة كومسومولسك - نا-أموري Komsomolsk-na- Amure. ويعيش عدد كبير منهم في إقليم ثاينينو Vanino في مستوطنتي داتا Datta وأوسكا - أورتشسكايا - Orochskaya. ويعيش مع شعب الأورتش كل من الروس، والأوكرانيين، والإينكس Evenkis. كما يعيش قليل من شعب الأورتش بين شعب الناناي.

وفي الإحصاء السكاني لعام ١٩٧٩ بلغ عدد أفراد شعب الأورتش ١٢٠٠ فرد، ولم يسجل العدد الذي يمثل المتكلمين باللغة الأصلية لهذا الشعب في ذلك الإحصاء. ولا يتعلم الأطفال بالمدارس شيئاً عن لغتهم العرقية. لذلك فإن الأطفال والياقيين دون الثانية عشرة من العمر لا يتكلمون بهذه اللغة بصفة عامة. أما المسنون ومن هم في أواسط العمر فيتكلّمون فعلاً بلغتهم العرقية.

ومالم تتخذ إجراءات خاصة (الحماية هذه اللغة)، فسوف يتهددها خطر الانقراض والزوال.

١٤ - لغة شعب الأولتش Ulch : (مصدر المعلومات ل. آي. سم L. I. Sem من لننجراد) ويعيش شعب الأولتش (والذين يسمون كذلك ألتش، وألتشا Olch, Olcha) في منطقة الأولتش التابعة لحكّاباروئسكي كراي على شواطئ نهر الأمور وروافده، والواقعة على طول ساحل قناة تتار. والمقار الرئيسية لإقامة أفراد هذا الشعب توجد في القرى والمدن التالية : بوجورودسكو Bogorodskae (وهي عاصمة منطقة الأولتش)، وبولاوا Bulava، وضدي Dudi، وكالينوفكا، وماريانسكو Mariinskoe، ونزنايا جافان Mizhnaya Gavan، وسافينسكو Savinskoe، ومونجول Mongol، وسولونتسي Solontsy، وكولتشم Kolchom، وصوفييسكو Sofiyskoe، وتور Tur، وأوختا Ukhta. ووفقاً للإحصاء السكاني لعام ١٩٧٩، يوجد ٢٥٠٠ فرد يشكلون شعب الأولتش. وهم يعيشون على اتصال وثيق بالروس، والأوكرانيين، والجماعات العرقية لشعوب الناناي، والنغخ، والتجيدال وغيرهم من القوميات الأخرى، والذين تشكل لهم جميعاً اللغة الروسية لغة التفاهم والتخاطب.

ويتقن جيل المسنين هذه اللغة، وتقل درجة الاتقان عند من هم في وسط العمر، أما البالغون والياقيون فهم أكثر عجزاً عن اتقان هذه اللغة وأقل فعالية في التفاهم بها. أما الأطفال دون العاشرة فلا يتكلمون بها. وفي السنوات الأخيرة تم إدخال تعليم هذه اللغة في الصف الأول بالمدرسة الابتدائية.

ويعمل في مجال الدراسة التخصصية لهذه اللغة كل من الاستاذ ل. آي. سم يو. أ. سم Yu. A. Sem (من لننجراد).

١٥ - لغة شعب النجاناسان Nganasan : (مصدر المعلومات إي. أ. خليمسكي

E. A. Khelimsky (من موسكو). يعيش شعب النجاناسان فى شبه جزيرة التايمير Taimyr فى قرى أوست - أتام Ust- Avam (فى منطقة ضدبينكا Dudinka) وفولوتشانكا Volochanka، ونوفابا Novaya (فى منطقة خاتانج Khatang). وهم الآن متركزون فى عدة قرى كانت قبل ذلك تستعمل كمشائى (أماكن الإقامة فى الشتاء) أو كمراكز تجارية على طول امتداد طرق الهجرة والترحال. أما إقامتهم الحالية فقد تمت فى الأربعينات (من هذا القرن) مع إنشاء المزارع الجماعية، ومزارع الدولة، والمنشآت الصناعية للدولة. وقبل توطن شعب النجاناسان فى القرى، كان لهم صلات بكل من الجماعة العرقية لشعب الاتنس بإقليم التندرا Tundra Enets، وشعب التنتس. وقد شاعت فى شعب النجاناسان ظاهرة ثنائية اللغة وظاهرة ثلاثية اللغة، وإن لم يدل هذا على الكفاءة فى إتقان هذه اللغات؛ وذلك لأنه عندما يقتضى الأمر الاتصال مع جماعة عرقية أخرى، فإن أفراد كل جماعة يتكلمون بلغتهم وليس بلغة الطرف الآخر، ويعد توطن شعب النجاناسان فى هذه القرى تعززت اتصالاته بالروس، والأوكرانيين، والبييلوروسيين Belorussian، والتتار. واللغة الروسية الآن هى اللغة المفهومة والواضحة والمشاركة للجميع.

ويتمتع شعب النجاناسان بوعى ذاتى قوى لشخصيته العرقية الخاصة، لذلك فإن مما يرفع من قدر المرء عندهم أن يكون على علم وإحاطة بلغته العرقية. ويصل عدد أفراد شعب النجاناسان ٩٠٠ فرد ويتقن هذه اللغة منهم جميع المسنين ومن هم فى أواسط العمر، وما يقرب من ثلث الأطفال والبالغين تحت سن الثلاثين، ويلاحظ أن المعرفة بهذه اللغة أكثر انتشاراً - إلى حد ما - فى قرية فولوتشانكا Volochanka.

ولا تزال المحاولات جارية من أجل إدخال لغة النجاناسان فى مناهج التعليم بالمدرسة باعتبارها مادة دراسية، ولكنها تعد عند تلاميذ المدرسة بمثابة لغة أجنبية (وليست عرقية).

وإذا ما اتخذت الإجراءات الخاصة لحماية هذه اللغة، وذلك بتوثيقها وتدوين قواعدها، فسيكون لها أثراً فعالاً على مكانتها خلال السنوات العشر إلى الخمس عشرة التالية. ومن الذين يعملون بجهد واهتمام فى مجال ضرب هذه اللغة الاساتذة: إي. أ. كليمسكى، (من موسكو) ون. كوفالينكو N. Kovalenko من نوفو سيبيرسك) وإ. بولدت (من برنول Barnol) ول. أفونينا L. Afonina (من لنتجرادا)، و.جيه. ميكولا (من المجر)، وتخص بالذكر فى هذا المقام الأستاذ م. كاتزشمان M. Katzschmann (من ألمانيا).

١٦ - لغة شعب السلكب Selkup: (مصدر المعلومات إي. أ. خليمسكى، من موسكو) يعيش شعب السلكب فى غرب سيبيريا فى إقليم بالوالو - تنتس المستقل

الجسد والانثروبولوجيا

الفاعلية الرمزية

بقلم : دافيد لوپروتون

تبتدع كل جماعة بشرية تمثالاتها الخاصة لعالمها المحيط والبشر المكونين لهذا العالم، فهي تبن على نحو منظم حكمة وجود التنظيم الاجتماعي والثقافي وتضفي طابعاً طقوسياً على الروابط بين البشر وعلى العلاقة بينهم وبين بيئتهم، إن الانسان يخلق العالم بينما يخلق "عالم الانسان من خلال علاقة تتغير بتغير المجتمع؛ وفي الانثوغرافيا على هذا أمثلة عديدة. وتتكون الثقافات البشرية من الرموز. إن الأمر يتعلق دائماً باختزال العالم إلى العامل البشري، ولكن وفقاً لكمية خيالية اجتماعية تخص جماعة معينة، جماعة هي نفسها أحد روافد ماضيها وتمثل تأثيراً محتملاً على جماعات أخرى.

إن البشر، في مواجهة تحديات محيطهم، ينفذون إلى مادته، وينشئون، من خلال جدالهم المستمر معه، عالم المعنى والقيم التي تجعل الوجود الجمعي ممكناً. ولا يمثل الواقع أبداً معطىً بين المعطيات الخام، أو حالة مادية لا تخضع للتغير، بحيث يأولها هذا المجتمع أو ذلك بقدر من الكفاءة يزيد أو ينقص مع تغيره. بل إن العلوم الاجتماعية تكشف عن غياب تام للإجماع على تعريف واحد دقيق للواقع. إن الحقيقة والكذب لا يثلان مقولات ملائمة للحكم على هذه الرؤى للعالم. والثقافة، أو بالأحرى الكمية الخيالية الاجتماعية، ليست أبداً تزييناً متدني القيمة، أو تجميلاً بغير ضرورة يستطر الطبيعة الموضوعية التي لاخلاف عليها، الواضحة لعين العلوم الغربية، والمخفية عن المجتمعات الأخرى كنتيجة لعدم كفاءة الملاحظة وعيوب الذهن السابق على المنطق المتميز "بتطبيقات خاطئة لقوانين السببية" (١). ليس ثم صواب ولا خطأ، بل عوالم رمزية في معادلة معطاة بمواجهة بيئتها،

(١) "نترجم : د. شريف بهلول

ملفئة بشنايا الحياة اليومية للفاعلين، تقوى الروابط الاجتماعية، وتشهد الطاقة، وتحبى المحيط الذى يوجدون فيه وتحيله متاحاً لأى مشروع بشرى.

إن كل فعل من أفعال الانسان يؤثر فى بيئته يسانده نظام للمعنى والقيم. فليست هناك خبرة خالصة بالعالم الطبيعى، إلا إذا افترضنا توصل أحد المجتمعات فى إحدى لحظات تاريخه إلى جوهر الواقع الحق، وتوقفه من ثم عن التغزى على الثقافة. غير أن كل مجتمع بشرى مقتنع بالطبع أنه يقوم بهذا. فكل وصف للعالم هو ترميز، أى أنه تأويل تقاس قيمته بقدر المساندة الجمعية التي يستحثها، ويقدر فاعليته بإزاء التوقعات المشتركة التي خلقها. فالانسان إذن لا يحيا فى عالم مادى خالص، بل فى عالم من المعنى والقيم. ويحسن إرنست كاسيرو التوكيد على فريدة هذا العالم عندما يكتب أن "الانسان، مقارنةً بالحيوان، لا يحيا فى واقع أرحب كثيراً فحسب، بل يحيا، لوجاز القول، فى بعد جديد من أبعاد الواقع" (٢). وتشرح لنا البيولوجيا البشرية قواعد هذا الاختلاف، لكنها لا تتحكم فى مضامينه. وهذا ما يؤدي إلى التنوع اللانهائى فى الثقافات واللجاناس الداخلى للمجتمعات الغربية، غير المتحدة، حتى، على مفهوم واحد لمغزى الواقع وحدوده. إن الطبيعة، فى كلمة واحدة، ليست الطبيعة وحسب، بل هى شئ آخر، هى مادة رمزية لا يمكن لأى معرفة جزئية، ثقافية كانت أم علمية، أن تستنفذها (لكن العلوم هى أيضاً منتجات ثقافية). إن شبكة متصلة من المعانى والقيم تغذى الروابط بين الانسان وعالمه، وبين البشر بعضهم البعض. وهى أيضاً تتحكم فى فاعليتها.

إن الواقع نظام من المعرفة والفعل، وليس حالة من حالات الحلم مفصولة عن مادة العالم، ولا هو تمرين أكاديمى لا يمكن أن ينبغ فيه أحد سوى العقلانية الغربية، سيده الصواب والخطأ، والقاضى المتسامح الذى يحكم على أوهام المجتمعات الأخرى. وكل نظام رمزى هو نظام من الفاعلية. إن الطبيعة دائماً ما تتحول إلى واقعة ثقافية، ومنطقة للتحالف والفعل تخص مجتمعاً بعينه أو جماعة فى لحظة معينة. وإذا ما كان التطبيق الدجلى ونقض السحر يتمايزان فى مجتمع واحد مع رحلات الفضاء وتكنولوجيا المعلومات، فإنما هذا لأن الفجوة بين هامة الممارسات الثقافية لا تتمثل فى التقدم، بل فى الرؤى المختلفة للعالم، والأخلاق الاجتماعية المختلفة. إن أكثر معارف البيولوجيا الطبية تقدماً لا تلخص فى شئ معرفة المنوم المغنطيسى أو العراف، ولا العكس صحيح. ومجتمعات متعددة الثقافات عميقة التنافر تعلمنا من خلال الحقائق أن نرى العالم وهو يزداد قبولاً لنظريات تسعى كل منها لتفسيره من وجهة نظرها الخاصة، وليس على نحو استيعادى. إضرب كل توجه فى كل توجه آخر، بدلاً من جعلهما تستيعدان أحدهما الآخر. والجسد ليس منيعاً على القاعدة التى تجعل من كل شئ أثراً للدلالة الاجتماعية

والثقافية ضمن حدود متنوعة إلى مالا نهاية. ليس للجسد طبيعة واحدة - بل هناك وضع إنساني يفترض وضعاً جسدياً يتغير من زمن لزمان ومن مكان لمكان. فهنا قد يشي المرء على النار كجزء من أحد الطقوس الدينية، وتعالج الحروق في مكان آخر بتلاوة الصلوات والنفخ في الجرح، وتشفى الأمراض بتنظيم طاقات المريض التي اختلت من خلال مجرد التماس الجسماني، وفي مكان غيره يأخذ العلاج شكل التفاوض مع الألهة حول الشفاء بواسطة الانجذاب أو التلبس، ويمكن قراءة مصير رجل في الرمال، وقد يمكن علاج مرض لاشفاء له بزرع قلب سليم من متبرع مات منذ بضع ساعات. وقد يعيد تأثير أحد الجزئيات الكيميائية للجسم حيويته ويزيل عنه القلق. فليس هناك للجسد طبيعة، أكثر مما للإنسان أو للعالم. إن المجتمعات البشرية تنشئ معني وشكل العالم الذي تتحرك داخله: وحدود الفعل البشري على البيئة المحيطة هي في المقام الأول حدود المعنى، أما الحدود الموضوعية فتجئ في أعقابها.

إن الجسد واقع يتغير من مجتمع إلى آخر: فالصور التي تحدده، وتمازج المعرفة التي تسعى إلى كشف طبيعته، والطقوس التي تضعه في مكانه اجتماعياً، وإحمازاته متنوعة، بل ومتناقضة، بصورة تبعث على الدهشة، بالنسبة إلى مبدئنا للأرسطى عن الحد الأوسط المرفوع. ليس الجسد مجموعة أعضاء ووظائف تعمل وفقاً لمبادئ التشريح والفسولوجيا، بل هو في المحل الأول بنية رمزية. وبمعبارات أخرى، إن المعرفة البيولوجية الطبية، وهي المعرفة الرسمية بالجسد في مجتمعاتنا الغربية، إن هي إلا تمثيل، للجسد بين تمثيلات أخرى، فعالة في الممارسات التي تساندها، لكن الرؤى الأخرى، شديدة الاختلاف، للجسد، المصاغة داخل ثقافات أخرى، لا تقل فاعلية في الممارسات الطبية التي تساندها، فالطب الصيني القائم على الطاقة (الكي) أو المغنطيسية المكتسبة من الطب الشعبي هي أمثلة بسيطة ذات حضور قوى في المجتمعات الغربية. إن تمثيلات الجسد تشكل على المقياس الدولي سدياً من الصور التي تغذي أكثر أشكال العلاج تبايناً. ووفقاً لمجتمعهم، يكون الإنسان: كائناً من الدم واللحم تحكمه قوانين التشريح والفسولوجيا، أو شبكة من الأشكال الحضرية مثلما في ثقافة الكانكا؛ أو شبكة من الطاقة مثلما في الطب الصيني الذي يربط الإنسان، ككون أصفر، بالكون المحيط؛ أو تجمعاً للوحوش يحمل داخله كل مخاطر الغابة، أو شذرة من الكون وثيقة الارتباط بعوادم البيئة المحيطة إلخ. ولكل مجتمع تمثيل وفعل مختلفان قائمان على هذه التلون المعرفية. وفي مجتمعاتنا الغربية، التي غزتها أعداد تفوق الحصر من الممارسات الطبية "البديلة" أو "الموازية"، مثل استيراد أنظمة أجنبية كاليوجا، واستقدام التمازج القائمة على الطاقة، على نحو مشوش، إلى الطب أو العلاج النفسي، وعودة ظهور الطب الشعبي، وكلها خارجة تماماً عن أطارها

ومنهجها، حتى أصبحت قطاعاً غير هيكلي من المهنى الحرة - إن كل منها يمثل نموذجاً مناقضاً للجسم البشرى، يظهر به كل فاعل اجتماعى على حدة، ويضيف الصورة التى يخلقها لنفسه. فحتى فى مجتمعاتنا لا يوجد تمثيل نهائى للجسد يلقى قبولا اجتماعياً(٣).

ثم القليل من الأعمال فى حقل العلوم الاجتماعية تقابل التحدى المتمثل فى تعددية العوالم مع وحدتها النسبية، والتى تطرح بصراحة سؤال الأنثروبولوجيا الأكبر، السؤال عن طبيعة الواقع النهائية. لقد أثار أرنستو دى مارتينو فى كتابه المنشور سنة ١٩٤٨، العالم السحري(٤)، أثار السؤال الكبير عن حدود الوضع البشرى، وخطا، بحس نادر للاتجاه، على الدرب الشائك لما أسماه العقل الغربى "بالسحر". إنه لفظ غامض، يضم ممارسات وتمثيلات شديدة التنوع، ويولى "بمؤشر الجهل" الذى ناقشه مارسيل ماوس بالضبط لكى يشير فضول الباحثين نحو هذه المناطق المكتنفة بالغموض، وهو ما يدعو هنا للمفارقة، وللواجهة بين الرؤى المتعارضة للعالم. إن "السحر" هو الاسم الذى يسمي كل أداة فعالة تقع خارج نطاق الفهم العقلانى، وكثيراً ما يعمل اللفظ فى نفس الوقت كتعبير عن رفض الفهم. وهكذا وضعت جان فافريه - سادا، على سبيل المثال، أن الاعمال الدارسة للسحر كانت تتجنب على نحو منهجى، كل إشارة إلى السؤال العسير الذى تطرحه فك الرصد (أو رفع الرقية)(٥). ويهاجم دى مارتينو فى "العالم السحري" بقوة تلك الوضعية التى ترفض من حيث المبدأ كل ما يقع خارج نطاق رؤية للعالم ضيقة العقلانية، وهو شكل جديد من أشكال التمرکز حول العرق. ويرفض أيضاً بنفس القوة أوهام اللاعقلانية التى يتغذى عليها علم نفس الحوارج، والطروحة بدورها كميادئ تحليلية. إن دى مارتينو يحاول أن يتعامل بمنهج الأنثروبولوجيا، من خلال فحص دقيق لوثائق إثنولوجية عديدة، وخبرته الميدانية الخاصة فى منطقة الميزوجورتو، مع عدد من الحقائق، تعد مستحيلة ولا يقبلها التصور ضمن العقلانية الغربية الموروثة من عصر التنوير، لكنها تأكدت على يد أجيال من علماء الأنثولوجيا وفى بقاع عديدة من العالم. إنها حقائق تطرح بالضبط سؤال القدرات الفيزيائية للجسم البشرى (٦). العرافة وجلاء البصر، والمشى على النار، ومقاومة البرد، والشفاء، والتخاطب عن بعد، والعمل الطيب أو الشرير، إلخ. إن الأنثروبولوجيا المتناسكة المحكمة لا تستطيع تجاهل هذه الحوادث الكثيرة، بل عليها أن تحاول تفهم كلا من المفزى، والظروف الاجتماعية والثقافية المولدة لها، إن دى مارتينويين لنا، جوهرياً، أن المجتمعات المتسمة بالطابع التقليدى الجمعى، أو بالأحرى، المجتمعات "الشمولية" إذا استخدمنا المصطلح الذى سكه لويس دومون(٧)، تستند إلى مفاهيم عن الفرد شديدة الاختلاف عن تلك التى تقترحها النزعة الفردية الغربية منذ القرن الثامن عشر. إن الجماعة فى هذه

المجتمعات تغطي على الفرد، الذى لا تبرز قيمته كفرد : بل هو عضو فى جماعة، وفرديته إن هى إلا مكون من مكونات المجموع المتكامل. وكما يكتب موريس لينهارت : "إن الواحد ميثوث فى الكثرة" (٨).

ولعله يصح أن نضيف أن مفاهيم الجسد المرتبطة مع هذه الأفكار الاجتماعية المتباينة حول الفرد، تتعدد بدورها كثيراً عن مفهومنا الغربى. إن مجتمعاتنا فى الواقع تقترح الفرد كمعطى ثابت، مستقل نسبياً فى اختياراته وفى علاقاته مع الآخرين، ومتفصل بوضوح عن أى روابط مع الطبيعة، متحدد بحدود جسده، الذى يمثل "عاملاً" من عوامل التفرد" (إميل دوركايم). إن الجسد الغربى الذى يشير إلى الفرد هو بمثابة فاصل، فهو يسمح بالتوكيد على الاختلاف الفردى، وي طرح هذا الاختلاف من خلال "الأنا". وعلى عكس هذا نجد الجسد فى المجتمعات التقليدية التى يخضع فيها الفردى للجمعى، بمثابة أصل، فهو يلحم الفرد بالجماعة والكون عن طريق شبكة من التبادلات. إن المفاهيم الثقافية التى تفرز الواقع الفيزيقي للفرد تنظر إلى مادة أحد البشر ومادة العالم على أنها من طينة واحدة. فثم نوع من المسامية بين الإنسان والعالم المحيط، على عكس الفرد الغربى المفصول تماماً فى شعوره بهويته، والذى يسمه جسده بسمة الانفصال(٩).

إن الفرد الغربى بالنسبة لدى مارتينو هو شخص مؤكد، معطى، راكز بثقة أمام عالم مؤكد بدوره، وستكشف علمياً، تنظمه قوانين لا تغير لها، أما الانسان فى المجتمعات التقليدية، فهو على العكس، يمتلك حساً أكبر بسيولة الوجود، فى نسق للعالم يتواصل فيه كل شئ على نحو متبادل، عالم ناقص، وليس أبداً مفهوم أزلئ. وهكذا لا يتكون الفرد من نفس العناصر، ولا يتم تعريفه بنفس الطريقة، وتمكننا هذه الملاحظة، أنثروبولوجياً، من أن نتفهم أخطاءً من الفعالية تبدو عصية على الفهم العقلاني، حتى لو كان يسمح بفهم جزئى وحسب لفعالية المطبيين (فى المجتمعات الأوروبية، على سبيل المثال) الذين يعملون فى نظام ثقافى لا يمنحهم إلا مساندةً جزئية، بل لعله يتحداهم، إن دى مارتينو يتحدث عن مفارقة "طبيعية" مكيفةً بالثقافة، طبيعة تكون الامكانيات فيها تابعة إلى حد ما للفعل الجمعى، وليست معطاة على نحو لا يسمح بالتبدل، فى استقلال عن اهتمام البشر وأفعالهم. وفى طبيعة هى على هذا النحو من اللاهتد، تفتح الثقافة مجالاً للفعل يتغير من مجتمع لآخر، إن الدخول فى مجادلة مع دى مارتينو يتطلب استكشافاً أوسع لن نقوم به هنا.

إن مطيب الحروق فى ريف أوروبا يداوى الحروق بتمتة الأدعية والقيام بحركات فوق المنطقة المحروقة، والمعاينة المنتظمة لحرقه تبين اختفاء الحرق، بغير أن يترك أثر ندبة فى الأغلب الأعم، والأجدر بالملاحظة أيضاً أن المطيب يعمل بنفس الطريقة مع الحيوانات

المحترقة. إن هذا يمثل ملاحظة يومية لكثير من علماء الأثنولوجيا؛ وهى من دواعى مسيرة كل من يفضل أن يبقى على طريقة التفكير البيولوجية الطبية، بأى ثمن، والذي يعد هذا الاجراء التطبيبي بالنسبة له خارج نطاق التفكير، وبالتالي مستحيلاً. والحق أن المعرفة البيولوجية الطبية، ومهارة الطبيب، لا تستبعد احدهما الأخرى، بل إن كلا منهما تنتمي لنظام أنثروبولوجى مختلف. وليس هناك أى جدوى فى إدانة الواحدة أو الأخرى، إلا فى سياق موقف تخويفى، حيث تقارن السلطة القانونية أو السياسية على إحدهما بواسطة الأخرى (١٠). إن الطبيب والمطبيب لا ينظران إلى نفس "الجسد". وإذا كانت متون المعارف الشعبية التى ظهرت فى أوروبا الريفية (التضמיד الخفى، والتنويه، وإيجاد المياه، والعلاج بالفطريات، والتطبيب، والتجبير، إلخ) لم تزل تقارن حتى اليوم، فهذا لأن مستخدميها ينتفعون بها. وإذا كان الطب الحديث يواجه اليوم حالة أزمة، فهذا لأن النموذج المهيمن للجسد لم يعد يدرکه مستخدموه على أنه السلطة الوحيدة (١١).

وإذا وضعت تلك المفاهيم المتباينة للسان والجسد، المقترحة من قبل أشكال الطب العديدة التى تتعايش فى المجتمعات المعاصرة، إذا وضعت جنباً إلى جنب، لتسنى لنا رؤية أكثر من واقع واحد للجسد. ولم تعد نسبة هذه التناقض بناءً تشيده الأنثروبولوجيا وحدها، بل لقد أصبحت أمراً يحس الفاعل الاجتماعى فى مدن الغرب الكبرى كل يوم، الفاعل الذى صار يرجع إلى دفاعاته الجسدية من كثرة خيارات التمثيلات المتاحة، والتى تتجاوز حدود معرفته، وتفرض عليه حل "أفعلها بنفسك". إن فعالية هذه الصور تكمن فى تكامل الفاعل داخل رؤية للعالم مقبولة جماعياً. والفاعل الذى تسانده قدرته، التى يشارك فيها أعضاء جماعته، على إضفاء المعنى على الأحداث والأشياء المحيطة به، يصبح محمياً من الجزع الذى يسببه المجهول أو غير المعتاد. وهكذا فإنه بالتفاتة إلى تمثيلات جماعته يستطيع فى أى لحظة أن يجتذب إلى نفسه تلك العناصر ذات المغزى التى يعرف أنها تتمتع بمساندة جماعته، أو حتى جماعته المرجعية إذا لزم الأمر، عندما يحتاج الفاعل إلى اللجوء إلى شكل شديد السرية، أو القيام باستعارة من عالم ثقافى غريب عن قرنته. وهكذا يتم إدراك مادة الجسد، والتيار الحسى الذى يمنعها الحياة، على أنهما مألوفان، مما يسمح بتكيف متناغم فى المشهد الاجتماعى الثقافى. أما إذا حرم الفاعل من هذا التواصل، من هذا التبادل الهام الذى يضيف التماسك على العلاقات مع الآخرين ومع البيئة، والذي يعزز الشعور بالهوية الشخصية - عندما يجابه الأكم أو المرض مثلاً - فإنه يضطر إلى استشارة الاختصاصى فى اللامعنى: الطبيب، المطبيب، مفكك الرصد، الاختصاصى النفسى، المعجر، الساحر، المداوى، إلخ. وتتمثل مهمة هذا الفرد فى رفع الأكم، وإعادة تأسيس العلاقة مع البيئة، بحيث تعود للفاعل قدرته على الاستقلال فى الفعل والحركة. ولكن كيف يمكن الإيمان بالفعالية العلاجية؟

يلزم للضحية سبيل جديد، ولصورته الجسدية الخاصة. ونقصد بالصورة الجسدية رؤية الفرد الذاتية الخاصة لجسده، فى سياق اجتماعى ثقافى معين، اعتماداً على تاريخه الخاص. وتتميز جزئياً بنوف فى تعليقاتها العيادية على حالات الذهان * بين مكونين يؤدى تفاعلهما الوجودى إلى تركيب الصورة الجسدية "الشكل"، أى شعور الوحدة المصاحب لمختلف أجزاء الجسم، وإدراكها ككل متكامل، وإدراك حدودها الفراغية الدقيقة. وتتحقق دلالة هذه الصورة، على مستوى شكلها، بكل قوة، فى الأثر المدمر الذى تحدثه التشوهات الجسدية فى حس الهوية الشخصية. وتقوم الصورة الجسدية أيضاً على "محتوى": إن الفاعل يعيش فعلياً داخل جسده كما لو أنه فى عالم متماسك مألوف، ويتعرف على المثيرات الحسية التى يختبرها جسده بوصفها ملكاً له، ذات دلالة. لكن التحليل الأثنروبولوجى يقدم مكونين إضافيين لازمين للصورة الجسدية، ولا ينفصلان عن المكونين السابقين: إنهما مكونى "المعرفة" أى التعرف، مهما كان بدائياً، على الفكرة التى يقدمها المجتمع لنفسه عن مادة الجسد الخفية، مم يتكون الجسد، وكيف تعمل أعضائه ووظائفه. إن هذه المعرفة، مهما بلغ من سذاجتها تسمح بنمو علاقة أوثق مع الحوادث الفيزيائية التى قد يجابهها الفاعل. وهناك أخيراً معيار "القيمة"، أى استدخال الفاعل للحكم الاجتماعى الذى يقيم أسلوب حياته وخصائصه الجثمانية. ويحدد هذا العنصر إلى حد بعيد اعتداد الفرد بذاته. وتعتمد هذه المحاور الأربعة المتداخلة، ذات الأهمية المتساوية، على السياق الاجتماعى، والثقافى، والعلاقى والشخصى. إن كل المجتمعات البشرية تشجع تأسيس الأفراد لهذه البنية الأثنروبولوجية، بحيث يتسنى لكل فاعل الشعور بالاطمئنان داخل جسده مع النقاط المرجعية، وبما يكفى من الأمان لتطور وجوده. على أنه لا ينبغي أن تخص الصورة الجسدية "بالكوجيطو" وحده، لأن العمليات اللاواعية محددةٌ بدورها.

ولقد قدم كلود لېفى - ستراوس تأملاته عن الفاعلية الرمزية فى مقالة رائعة (١٣)، تصف تتابع أحداث عملية شفاء سحرية قائمة على رؤية للجسد ملائمة جداً للدراسة هنا. إن هذه الرؤية، بتقديمها كأداة علاجية، تمكن الساحر من انتاج الفعالية التى تشفى المريض من علته. لقد وقعت الاحداث الموصوفة فى بنما، وسط هندو الكونا. ومن الطبيعى فى هذا المجتمع، عند حدوث مصاعب أثناء الولادة - وهو أمر نادر الوقوع. الاستعانة بالساحر. إن المصاعب التى تقابلها المرأة خلال الولادة، فى رؤية هذا المجتمع للعالم، تفسر بأن "الموو"، وهى القوة المسؤولة عن تكوين الجنين، قد انحرقت عن عملها الطبيعى،

* الذهان هو النوع الشديد من أنواع المرض العقلى، الذى يؤثر على قدرة الفرد الحياتية والعملية، على عكس العصاب Neurosis الذى تنحصر أضراره فى أغراض معينة يشكو منها المريض.

واستولت على "الهوريا"، روح المرأة التى تلد. وتمثل مهمة الساحر فى إيجاد الروح وينطوى هذا على صراع شرس مع الموو، يتدرج فى مراحل عديدة، ويجدير بالذكر من بينها مجابهة بعض الحيوانات الخطيرة. وبمجرد هزيمة الموو يستطيع الساحر إعادة الروح للمرأة التى تلد. وهنا تقع الولادة بغير مصاعب إضافية. وتراجع الموو، ولكن ليس قبل أن تسأل الساحر متى ستقابله مرة أخرى. وعلينا أن نتذكر أن الموو، فى الحقيقة، هى القوة الحارسة للتناسل ونمو الجنين : ولهذا فمن الحكمة عدم إغضايبها، بل تذكرها ببساطة بواجباتها الصحيحة نحو الجنس البشرى.

ويتم وصف نزول الساحر مع الأرواح الحامية فى أبيات أنشودة يغنيها منذ أن يصل إلى جوار المرأة التى تلد. وبواسطة التلاوة المقدمة يتحول عذاب المرأة فى الولادة إلى أسطورة. ويكون على البطلين أن يعملوا داخل حدود قصة مكتوبة فعلاً، تمت فصولها، بحيث تمنحهما نموذجاً يتبعانه. إن الأسطورة تحكي صراع الساحر داخل قلب المرأة فى جسدها الحقيقى. وهى تعدد العقبات التى ينبغى التعامل معها، والتهديدات التى ينبغى تجنبها، والوحوش التى ينبغى القضاء عليها، والتى تجسد آلام المرأة.

العم قمساح، الذى يروح هنا وهناك، بعينيه الجاحظتين، وجسده المتلوى المرقش، يجثم ويهز ذيله العم قمساح تيبكواليلى، بجسده البراق، الذى يحرك أطرافه اللامعة، الذى تخترق أطرافه كل شئ، وقمسك به وتقامه؛ نيكىكى كبير بانانيللى، الأخطبوط، الذى تنسبط لوامسه اللزجة، وتنقبض بالتبادل، وكثيرون غيره؛ هو - الذى - قبعته - طرية؛ هو - الذى - قبعته - حمراء، هو - الذى - قبعته - عديده الألوان، إلخ؛ والحيوانات الحارسة النمر الأسود، والوحش الأحمر، إلخ.

هذه هى جماعة الحيوانات المرعية، التى تعمل داخل جسد المرأة، وتسبب عجزها عن الولادة، ومن خلال سرد الأسطورة التى تصف الاخطار التى يتقلب عليها البطلان، بحيث تعود فى هذه المناسبة إلى الحياة مغامرات قامت بها للأكهة "فى زمن آخر"، يمنح الساحر للمرأة نظاماً للمعنى تستطيع من خلاله فى النهاية أن تضى النظم على الفوضى المتمثلة فى آلامها، وتعبها، وجزعها. وكما يكتب ليقى - ستراوس:

إن الأرواح الحامية والأرواح الشريرة، والوحوش الحارقة والحيوانات السحرية، تكون كلها أجزاءً من نسق متماسك يشكل أساس المفهوم المحلى للوجود. إن المريضة تقبلها، أو على نحو أدق، هى لم تشك أبداً فيها. مالا تستطيع قبوله هو الآلام المشوشة الاعتبارية التى تمثل عنصراً غريباً عن نظامها، لكنها ستفقد، من خلال الأسطورة، وعلى يد الساحر، إلى كلٍ شامل (١٤).

وفى حكاية هذا الشفاء، نستطيع بكل تأكيد أن نجد المحاور الانثروبولوجية للصورة الجسدية. فلكي يستطيع الفاعل أن يحيا مع خبراته الفيزيائية ينبغي لها، في موقفه حيالها، أن تكتسب شكلاً ومحتوى: وعندما تشوش هذه الخبرات بغزو غير المعتاد، أو بالأكم، أو بالآليات، فينبغي شق طريق للخروج والساحر هو الذي يخصص الشكل والمعنى حيث كانت هناك فيما سبق فوضى من الأحاسيس الفجة غير العقلانية. إن إعادة الأمور إلى نصابها التي يقوم بها، يخلق على غياب النظام دلالة تقبلها الجماعة والمريض، تعيد هذا الأخير إلى النظام المؤنس للطبيعة. والمرأة التي تلد، التي كانت في إحدى اللحظات أسيرة عالم متوحش ليس فيه موضع لها، ويسحقها، تتحرر من قبضة المو، وتسيطر على الموقف إذ تشبعه بمغزى يتضمن أيضاً نشاط الساحر نيابة عنها. وهى تستطيع منذ تلك اللحظة أن تلد طفلها. إن الساحر، من خلال التحويل الرمزي الذي يقوم به، يحل معضلة كانت تبدو لا حل لها. ولكي يقوم بهذا لزم له أيضاً المحوران الآخران للسورة الجسدية (صورة الذات) "المعرفة"، أى أنه استخدم أشياء شديدة الألفة لدى المرأة، كما لدى الجماعة الاجتماعية التي تنتمى لها. فالأسطورة التي استدعيت هنا هى ملكية مشاعية، وليست حكاية عشوائية أو اعتباطية. وإبداع الساحر، إذا كان له وجود هنا، ينحصر فى الترشية على نقمة معروفة. وعلاوة على هذا، فإن الساحر، إذ يضيف الدلالة على غياب النظام ويصطحب المرأة خلال الصراع، يبين للمرأة "قيمتها" الخاصة، والمكانة العالية التي تتمتع بها. إن العلة الجسدية لا تنتقص من كرامتها فى شئ.

إن واقع الجسد، كما قررنا من قبل، هو عامل رمزي. ودور الساحر، فى مواجهة اللغز الجسيم المتمثل فى لا معنى المرض، فى مواجهة مادة الجسد الغريبة خلال قمره، هو استعادة المعنى، وتفسير مضمون الأحاسيس الغريبة المؤلة التي تختبرها المريضة، من خلال الاجماع الضرورى للجماعة. والمريضة التي بدت كما لو أنها قد هربت للحظة من نظام العالم المؤنس، ها هى تعود إليه. فيفضل وساطة الطبيب والعقل الذي ينطوى عليه من خلال سرد الأسطورة، وعن طريق سياق طقوسى يتم الحفاظ عليه بكل جهد، تتمكن المريضة من استعادة السيطرة على الولادة، التي يمكن لها الآن أن تمضى على نحو طبيعى. ولكن إذا كان الرمز (الكلمة، الطقس، الدعاء، الأيمان...) يعمل بهذه الفاعلية رغم أنه يبدو لنا فى البداية (لنا نحن فقط وليس لشعب الكونا) مختلفاً فى جوهره عن الموضوع الذي ينطبق عليه (الجسد، الأك، المرض...) فهذا لأنه يمتزج، كالماء بمتزج بالماء، داخل جسد يمثل هو نفسه مادةً رمزية. وعلى هذا فليس ثم فجوة، ليس هناك تناقض، بين طرفى التدخل الذى توسط فيه الساحر. إنه يداوى مرقاً فى تسيج المعنى، ويمنع الابتثاث المؤلم كما يستعصي على الفهم. إن هذه الاعمال، إذ تضيف معنى جديداً، يؤيده الفاعل

والجماعة، إنما تساهم في أنسنة، أو أفضل منها، جمعة Socialisation المشكلة. فهي تستعيد الفاعل إلى الرمزية العامة لجماعته. وعلى هذه الجماعة أن تساهم، ولو بأقل قدر ممكن، في التمثيل الجسدي الذي يستخدمه المعالج عند استشارته. ولا ينبغي، تحت أى ظرف، الخلط بين هذا الامتثال وبين الايمان، لأنه لا ينتمى لمجال الكوجيطو، أى مجال الفكر التأملى - بل لعل العمليات اللاواعية تمثل الجزء الأكبر منه.

إن هذا التحليل يسمح لنا بتجنب النظرية الثنائية التي تظهر أحياناً في نصوص ليفي - ستراوس عن الفاعلية الرمزية. وهكذا فإنه ينظر إلى الشفاء السحري كفعل نفسى أساساً، ويبرر هذا الرأي أكثر بذكره حقيقة أن الساحر لا يلمس جسد المرأة وهي تلد. تقول النظرية أنه يعمل عن طريق التلاعب بالصور على المستوى الذهني، وهي صور تتفاعل على المستوى الجسدي من خلال مشابهة رمزية بين مستويات الواقع المختلفة - الخلط الفسيولوجي وسلاسل الصور وهنا يقع ثراء تحليل ليفي ستراوس على شئ لا يمكن التفكير فيه : النموذج الثنائي للميتافيزيقا الغربية التي تميز بين الجسد والروح، بين العضوى والنفسى، والذي يتصل بتقسيم العمل في مجتمعاتنا، حيث تسلم أجسادنا للتشخيص الطبي، ونسلم عقولنا لحكمة علماء النفس أو المحللين النفسيين. لكن الجسد في الخيال الاجتماعى لجماعات بشرية عديدة، كما بينا في موضع آخر (١٥)، لا ينفصل بالضرورة عن الفرد :

إن طريق الموت، ومحل إقامته، في تفكير الأهالي، ليسا رحلة ومنزلاً أسطوريين، بل هما يمثلان حرفياً مهبل المرأة الحبلى ورحمها، اللذين يستكشفهما الساحر و"التونشو"، واللذين تقع المعركة الظاهرة بينهما في أعماق أعماقهما (١٦).

إن مقدار الحقيقة في المسافة الفاصلة بين أفعال الساحر وتثيله هذا الجسد المرأة أقل من الهمسة، ولاشك أن الإشارة هنا إلى الفعل النفسى هي اختزال للبنية الانثروبولوجية القائمة، إذ يُقَلَّم السؤال اللانهائي على أنه حقيقة واقعة، والسؤال : مشروعية النفسجسى : بأدق معانى الكلمة، أى الانسان بوصفه تركيباً من جسم وروح لهما نتائج متبادلة التأثير. إلا أن هذا التوجه نفسه هو ما يوضع تحت طائلة التساؤل اليوم بسبب تبعيته المفرطة للميدان الثنائي الذي كان يسعى في الواقع إلى أن يقدم بديلاً عنه. (١٧) لكن المنظور المقترح هنا يسمح بالانتقال من النفسجسى إلى الجسمعنوى، Physiosemanic بحيث يفتح أفقاً أقل التباساً وأكثر خصوصية إلى حد بعيد.

إن الاسطورة، في الحكاية السابقة، تعمل كنظرية للحم والدم (وليس للجسد) تقوم مباشرة بإنفاذ فعل الساحر الرمزي من خلال الانتماء للجماعة. ويتج عن تطبيق المعنى الذي ينتجه الساحر استعادة المرأة لكل من مكانتها الاجتماعية والانسانية، واعتاقها من

التوترات التي حiest الطفل داخلها. "إن الساحر يد مريضه بلغة يمكن عن طريقها مباشرة التعبير عن أحوال ليس لها صياغة، بل لم تكن لتقبل أن تصاغ بغير هذا (١٨). غير أن هذه اللغة تمثل سيطرة رمزية على مادة تعتمد هي نفسها في صياغتها على ترميز الجماعة، ألا وهي اللحم والدم. إن المادة نفسها موجودة بقدر ما في إنشاد الاسطورة وفي لحم المرأة. وعلى هذا فليس مجرد التعبير اللفظي هو الذي "ينجز فك الحصر الفسيولوجي"، لأن الفسيولوجيا هنا، على المستوى الانثروبولوجي رمزية بأسرها. فأياً كان ماقر (من جسد المريضة) يستعاد إلى سيطرتها على يد الساحر من خلال عملية ترميز نشطة تفتقد المريضة فيها. ويبدو ليقي سترأوس هنا كما لو أنه يعاود الاستعانة بنظرية بيولوجية طبية (عضوية) لا يحتاج إليها بالضرورة و خاصة لأنها تعرضه لشبهة التوجه الثنائي (الحاجة لإيحاء بالفعل "النفسي") حتي تتمكن الفاعلية الرمزية من القيام بعملها.

وقد يصح لنا أيضاً تذكر المائدة التي اقترحها ليقي - سترأوس بين العلاج السحري والتحليل النفسي، الذين يتشابهان في مثل هذا التدخل، ولكن مع قلب المصطلحات:

إن كليهما يهدفان إلى استحضار التجربة؛ ويتوصل كلاهما إلى هذا باعادة تركيب أسطورة يبنى على المريض أن يحيها أو أن يحياها. لكنها في الحالة الأولى أسطورة شخصية يركبها المريض بمعونة عناصر مستقاة من ماضيه، وهي اجتماعية في الحالة الثانية يتلقاها المريض من الخارج ولا تتقابل مع أي ظرف شخصي سابق (١٩).

وهنا أيضاً نفرق عن ليقي - سترأوس وعن تحليله المشهور، لكي نؤكد على نقطة لا يغطيها التحليل، وهي خليقة لاشك بتمكننا من فهم الفاعلية الرمزية فهماً أفضل في الظروف الاجتماعية الخاصة بالكونا، وانطلاقاً من هذا، في تلك الخاصة بمجتمعات أخرى كثيرة. وأن نقرب، بالتالي، من تفهم صعوبة عمل الفاعلية الرمزية في مجتمعاتنا الغربية، القائمة على البنى الاجتماعية الفردية وصنوف الطب التي تفصل الانسان عن جسده جزئياً. وهناك بعض الاستثناءات التي تبقى فاعليتها لغزاً بالنسبة للفهم العقلاني، لكن هذه العناصر التفهيمية تعرض فيها فرصة إدراك أفضل (٢٠).

إن على المرء في الحق أن يؤكد على أن الأسطورة تعمل هنا كصيغة لفهم موقف مؤلم، وكعلاج لامرأة منغمسة في مجتمع "شمولي" جمعي وتقليدي، تأخذ فيه "النحن" الأسبقية على "الأنا"، أو عبارات أخرى، مجتمع يربط فيه اللحم والدم المجدد للفرد بين الشخص والجماعة، وبينه ومختلف أنساق الرموز التي تعطي لنظام العالم شكلاً ومعنى. إن الفرد

فى هذه المجتمعات يندمج فى الجماعة وتتأسس فرديته فى تناغمات شبكة واحدة جمعية، على عكس مجتمعاتنا الغربية حيث تتطلب الأسطورة الفردية التى يقدمها المحلل النفسى (أو الطبيب أو أى سجل آخر)، تتطلب تقدم المريض البطئ وتصرف الساحر السريع. وبينما يستقى الفعل فى الحالة الأولى من قلب الجماعة مباشرة، الجماعة التى تساند الفرد وقده بالمادة الضرورية للفعل والفكر فى مشكلته. يتولى الفرد فى الحالة الثانية مهمة بحثه بمفرده، مع المساندة العلاجية للمحلل النفسى. إن الوحدة الجماعية التى ينتهى إليها تمثل بالنسبة إليه مجرد إطار شكلى، تقلص إلى حده الأدنى. فهو سيد قراراته ووجوده، كفرد، يعتمد فقط على الولاء النسبى لمجموعة رسمية من القوانين والعوامل المحددة الضرورية لسير الحياة الاجتماعية، وهو يجابه كتلة هائلة من النقاط المرجعية، والقيم، وغايات التفكير، وكلها تتمتع بالصلاحيات، ويستطيع أن ينتقى منها كيف يشاء. وعلاوة على هذا، يحرص المحلل النفسى على إبقاء المسافة بينه وبين المريض، إذ يصبح التحويل بالنسبة لهذا الأخير وسيلة لعبور هذه الفجوة، حيث يملأها باستثمار خيالى قوى يسمح له، شيئاً فشيئاً، بتركيب أسطوره الخاصة.

إن هذه النقاط التأملية قد تصلح كنقطة بداية لدراسة الفاعلية الرمزية التى يمتلكها للطب "الشعبي" فى المجتمعات الغربية. ولاشك أنه من الأصح فى هذا الصدد الحديث عن "المطبيين" بدلاً من الحديث عن النظريات العنصرية - عن المتومين بدلاً من التنويم، والباحثين عن المياه، بدءاً من البحث عن المياه، بل حتى عن الأطباء بدلاً من الطب. لأنه إذا كانت الفاعلية الرمزية تستند إلى الولع بأحد التقنيات ورؤية العالم المحيطة بها، كما يؤكد تاريخ شعب الكويساليد، فهى مسألة فردية فى المقام الأول، كما يبين الكويساليد أنفسهم على مستوى آخر (٢١). والفاعلية الرمزية هى طاقة بناء (أو مدمرة فى بعض الأحيان) ملحومة فى نسج إحدى العلاقات الاجتماعية. والمتومون، والباحثون عن المياه، والمطبيون، ومعالجو الحروق يمثلون جميعاً مسألة تقنيات قائمة على رؤية للعالم يكون الإنسان فيها كوناً أصغر، ولا يتفصل فيها الدم واللحم عن الكون الأكبر الذى يفذه ويمتعه إيقاعاته. فالجسد هنا وأصل، وليس فاصلاً. والفاعل الذى يستدير فى مجتمعاتنا نحو هذه التوجهات السرية على نحو أو آخر، إما يقوم بتوكيدها بطريقة ما، إذا كنا على استعداد لتمديد هذه الفكرة فيما وراء الكوجيطو الديكارتى. إن علينا أن نتمكن من تصور مفهوم الإيمان يلعب فيه اللاشعور دوره. وعلاوة على هذا فإن هؤلاء المعالجين تذيب أسماءهم بكلام اللسان، ويستحضر المتحدث نجاحاتهم مع إضافة من عنده. لذا فإن الالتقاء بالسمعة الطيبة للمعالج يسبق لقاء وجهاً لوجه. أو يلتف هذا اللقاء بالفحوص الذى يحيط بالمعالجين السريين، المأمول مع ذلك فى امتلاكهم لمعرفة ذات نفع. إن

المطبيين"، على المستوى الميكروسوسولوجي، يمثلون جهازاً اجتماعياً وثقافياً شديد الشبه بالجهاز الذي يقيمه الساحر. وقد نطق أن نوعية شخصياتهم هي التي تحفظ هذه الجماعة التي لم تعد توجد في مجتمعاتنا، إذ يبدو أن الجو المشحون للقاء يتقدم كعنصر مساعد للقوى المطبية. لكن التقنيات المستخدمة هي التي تقوم بالشفاء. وعلينا أن نتذكر أن معالجي الحروق، مثلاً، يقومون أيضاً بعلاج الحيوانات. وأحد المهام الراهنة للأنثروبولوجيا، هي أن تتعرف على هذا المنطق وتحلل ظروف نجاحه المحتمل، وأن تحدد بكل دقة ممكنة طريقة عمل الاتساق الرمزية. وأحد آمالنا أن تساهم الأنثروبولوجيا في إنشاء الجسمعوى، بحيث يحل محل النفسجسمى والثانية التي يمثلها.

Notes

1. A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard 1938, vol. IV, p. 557. All quotes are translated by the translator.
2. E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Paris, Minuit, 1975, p. 43 (available in English as *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press, 1944).
3. On all these points, cf. David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, P.U.F., 1990, chaps. 1 and 4.
4. E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Turin, Einaudi, 1948. See also the commentaries of M. Eliade, who was much influenced by this work: M. Eliade, 'Sciences, idéalisme et phénomènes paranormaux', *Critique*, no. 23, 1948, pp. 315-23.
5. Cf. J. Favret-Saada, *Les Mots, la Mort, les Sorts*, Paris, Gallimard, 1977.
6. See also the summary established by M. Eliade in his study of shamanism, *Le Chamanisme ou les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1983; *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, New York, Harper and Row, n.d., chap. V.
7. Cf. L. Dumont, *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966 (available in English as *Homo Hierarchicus: Cast System and its Implications*, Chicago, University of Chicago Press, 1981); *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.
8. M. Leenhardt, 'La propriété et la personne dans les sociétés archaïques', *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1952, p. 289.

9. We hold that the modern formula of the body implies a triple break: man is divided from himself (knowledge of the body is no longer in our society a knowledge of man), cut off from others (the move from 'us, we' to 'me, I', which makes of the body a factor of individuation), and cut off from nature (official knowledge of the body in our societies, i.e. biomedical knowledge, takes its analytical principles from the body itself; the body is not an echo of the universe, a microcosm). We cannot go into detail here on each of these levels, but refer the reader to D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, chaps. 1-4.
10. We are not concerned here with the associated question of imposture. This is not our subject. There are enough effective 'healers' and, *a fortiori*, fire-healers whose activity is very specific, to omit those who rely only on their own authority and provide an illusion rather than effectiveness – the more so in that division in material matters is difficult, arising largely from symbolic effectiveness. Strictly speaking, it is always a relationship which should be analysed. Belief that the possession of a university diploma could guarantee the practice of charlatans would moreover be another type of credulity.
11. Cf. Le Breton, *Anthropologie du corps*, chap. 9.
12. See, for example, *L'Homme et sa psychose*, Paris, Aubier, 1983.
13. In the *Revue de l'Histoire des religions*, 1949, vol. 135, no. 1, pp. 15-27.
14. C. Lévi-Strauss, 'L'efficacité symbolique (I)', in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 218 (available in English as *Structural Anthropology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1963).
15. Le Breton, *Anthropologie du corps*.
16. Lévi-Strauss, 'L'efficacité symbolique (I)', p. 207.
17. The paradox of the psychosomatic is that it opposes the basic dualism of modern medicine and its focus on the body, contenting itself with a combination of the organic and the psychological. Many researchers today try to invent some form of human medicine which totally escapes this legacy. The paradigm of the symbolic for considering the condition of man and his anchorage in the flesh approaches a physiosemaniticism.
18. Lévi-Strauss, 'L'efficacité symbolique (II)', p. 220.
19. *Ibid.*, p. 218.
20. We are thinking, for example, of hypnotists, dowsers, invisible bandagers, fire-healers, etc.
21. C. Lévi-Strauss, 'Le sorcier et sa magie (II)', in *Anthropologie structurale*, pp. 183-203.

مغامرة السلب :

الأدب وتاريخ الافكار

بقلم ميشيل فوكو

لقد حان الوقت لاصلاح الافكار فى الدراسات الادبية الفرنسية، والسبب الاساسى فى ذلك هو أنه ينبغي علينا أن نبتعد عن فقدان السمعة اللازم للسمات الكلية لحقيقة ما يسمى بـ تفتيت Subdivison المعرفة، والتي تظهر أحياناً نوعاً من قلة التبصر واللامنطقية.

وينطبق ذلك أحياناً على النقد الادبى المتداخل فى كل انواع البنيات، الرموز وتأثيرات الواقع real. ويتبلور بالتأكيد "تأثير اللسانيات وعلم الاجتماع والتحليل النفسى فى محو إطار النصوص الأدبية، والعمل على تحويل تلك النصوص إلى مشاهد Settings معينة تساعد من أجل استقصاء المشكلات، تلك المشكلات التى تحفز مجال البحث. ويتم غالباً تحديد افق نص ما - ذلك الاتفاق الذى يتواجد فى اطاره هذا النص - وهذا من أجل النص نفسه، ويتملكنا احساس بأنه من المفيد أن ندمج الأدب بنوع عام من تاريخ الأفكار مع الادراك التام للمخاطر الملازمة لمثل ذلك العمل من تقاربات، عمليات حذف، تصوير للعيوب، هذا بالإضافة إلى كل أنواع الاختزالية.

ومن الجدير بالملاحظة أن تاريخ الأفكار باعتباره مجالاً مستقلاً للبحث - لا يوجد فى أوروبا، وفى فرنسا على وجه التحديد، لقد ظل استعمال Geistesgeschichte الذى طوره دلتاي Dilthey سائداً لمدة طويلة فى المانيا بينما لم يظفر تاريخ العقلية، تاريخ العادات العقلية، الاتجاهات والنظرات الذى ابتكرته مدرسة الحوليات Ecole des Annales بمثل ذلك الا فى الوقت الحالى.

يوجد تاريخ الأفكار بالفعل فى الولايات المتحدة، فيحاول ارثر اوركن لفجوى A. O. lavejoy تحديد عناصر هذا العلم ومناهجه وذلك فى مقدمة كتابه "سلسلة الوجود

الكبرى" كما أنه خصص مساحة معينة لهذا العلم من اجل البحث الاكاديمى وذلك عندما اسس عام ١٩٤٠ جريدة تاريخ الافكار.

توجد بالطبع عدة مطبوعات فى فرنسا تحتوى على بحث تام فى تاريخ الأفكار، وتمثل فى الكتب الرائعة لجين استاروبنسكى، وبول بنيتشى، ورينيه جيرارد (٢) ومن الجدير بالملاحظة أيضاً بين تلك المطبوعات الابحاث الهامة التي قام بها روبرت موزي، وجين ابرهارد وميشيل ديلون على القرن الثامن عشر ومع هذا فإننا نشعر أن تاريخ الأفكار يبقى فى صورة هامشية فرعاً من فروع المعرفة لكنه بمعزل عن الدراسات الاكاديمية العليا.

ولإبراز مثل تلك الهامشية التي يوجد عليها تاريخ الأفكار لابد من التخلص من الشك الفرنسى لأى اتجاه يهدف إلى الكلية. بمعنى آخر ينبغي علينا تجنب نقد ميشيل فوكو لتاريخ الأفكار - وهذا لا يتسنى عن طريق انكار ذلك النقد بل عن طريق اخذه موضع الاعتبار - ذلك النقد الذي يهدف إلى الاختصار فى وجود الظواهر حول نقطة واحدة فقط بدلاً من توسيع نطاق الانتشار" (٣).

ولكى يتسنى التغلب على نقاط الضعف هذه والتي سنحاول بيانها فى الجزء الاول من هذا المقال ينبغي لتاريخ الأفكار أن يجمع بين اتجاه شامل ذى مفهوم خاص مع استخدام لمنطق الانتشار ومنطق عدم التجانس للظواهر العقلية، وينبغي أن يعرض تاريخ الأفكار أيضاً نوعاً من الاتساقات ذات طبيعة مغامرة (٤) وذلك حيث ان مثل تلك الاتساقات تجرى على نسق مائل وتعبر مناطق منفصلة من المعرفة وذلك أيضاً حيث أنهم يضعوا الاتجاه المشوش للسلب ضمن جوهر مفاهيم النشوء وذلك بدلاً من جدل الهوية.

وفى الواقع إن الوضع هنا يتطور فى تحقيق نوع من المخاطرة لتاريخ الأفكار، وهى المخاطرة بالسلب، سلب كل من التاريخ السياسى والاجتماعى والاقتصادى للجنس البشرى.

وعلى أية حال ينبغي أن نطرح سؤالاً فى نهاية هذا المقال عما إذا كان الفعل العقلى لا يقترب من الترنستدنتال وما إذا كان السلب ليس بالمبدأ الحقيقى للديانة المسيحية وما إذا لم نكن نستطيع تعلم شيئاً من تاريخ الأفكار عن الاشياء المخافية منذ خلق العالم. إذا كانت تلك هى المسألة فإننا استطعنا بالفعل الاستفادة عن طريق متابعة كلا من هيجل وماركس وروسو، واستطعنا أيضاً جعل التاريخ بمثابة مرحلة لكشف النقاب عن الاشياء الحقية (٥).

١ - تاريخ على الهوامش.

جينالوجيا

لقد نشر الفونس ديبرونت فى مقال عام ١٩٦٠ إدانة شديدة لتاريخ الأفكار قائلاً :

"ينعطف تاريخ الأفكار - ذلك العلم الذى يتم تعريفه بصورة سيئة، العلم الذى يمكن تشبيهه بجراب واسع والذى يعرض لكل ما يسكت عنه التاريخ التقليدى - بشدة صوب كل من العقلية الخالصة والوجود المجرد للفكرة، علاوة على هذا فإنه يعزل عن الخلفيات الاجتماعية التى يستمد عنها أصله والتي تعبر عنه بطرق متنوعة .. ان الأمر الذى يكون بنفس قدر أهمية الفكرة او ربما يفوقها أهمية انما يتمثل فى تجسيد الفكرة ومغزاها والاستخدام الذى وضعت من أجله (٦).

من الواضح تماماً : ان تاريخ الافكار انما يعتبر مجرداً ومثالياً كما انه يتجاهل الافعال الاجتماعية، أو بمعنى آخر يتجاهل العمل الاجتماعى للاقتراضات العقلية. ولا يعد هذا بمثابة نقد جيد، حيث طوره لوسين فيشر Lucien Febvre فى الثلاثينات مشيداً فى هذا بمؤرخى الفلسفة فى العصر الوسيط فعلى سبيل المثال عندما أظهر فيشر اطراءً شديداً للكتاب العظيم "الفلسفة فى العصر الوسيط" لإيتين جيلسون Gilson (جيلسون)، فإنه اسرع قائلاً :

إنها ليست مسألة الاستخفاف بدور الافكار فى التاريخ، ومع هذا فإننا نولى هذا الدور قدراً، من عملية الاهتمام. فى الواقع إنها مسألة اثبات أن كلاً من الكثرائية القوطية، أو المبنى العظيم فى ypres ... بالإضافة إلى احد هذه الهياكل العظيمة للأفكار - والتي وضعها إيتين جيلسون فى كتابه - انما تمثل جميعاً ثماراً لحقبة زمنية واحدة : الامر الذى يمكن تشبيهه بأن تلك الأشياء مثل الاخوة الذين نشأوا وتربوا فى بيت واحد (٧).

كما أنه يستطرد محدداً ان الذاكرة من حيث كونها جزءاً من عملية ثقافية ومادة كونية يعد امراً واضحاً ولكن هل ينبغى التأكيد على اخذ الذى يمكن استناداً إليه تبرير ذلك النقد الموجه للعقلانية الخالصة لتاريخ الأفكار؟.

ويتضمن كتاب ميشيل فوكو "أركيولوجيا المعرفة" على اعتراض ثانٍ أكثر تطرفاً، ذلك الكتاب الذى يقترح فيه فوكو أن تاريخ الأفكار انما يعبر عن مفهوم الانقطاع. بهذه الطريقة يتجاهل تاريخ الافكار اللامركزية الاستمولوجية التى مارسها كل من : ماركس وفرويد ونيتشة فى تاريخ الفكر (٨) مانعاً فى هذا فكر الأخيرة، كما لو انه بمثابة شخص مجنون فى الثقافة الغربية. ويعتبر تاريخ الافكار بمثابة تاريخ غائى شامل، ولكنه مع هذا لا يمكنه اجراء أية مهمة ويرجع هذا إلى أنه يفضل نوعاً ما من استمرارية منطقية لمستقبل قد تشوبه الفوضى والاضطراب الذى بات أمر تحقيقه غير مؤكد عن طريق تنوع سلسلة من تغيرات استمولوجية ملحوظة.

ويعتبر نقد ميشيل فوكو هاماً، وينبغى اخذه فى الاعتبار عند اجراء أية محاولة لاعادة التفكير فى تاريخ الأفكار. ومع هذا لم يتعرض هذا النقد للهامشية فى فرنسا. بل نشعر على العكس أن هذا نتيجة نجاح كل من تاريخ العادات العقلية ونجاح مدرسة الحوليات. ومن الجدير بالملاحظة أن تاريخ المواقف العقلية انما يهيمن على مشالية تاريخ الأفكار

موضحاً العقل الانساني والعنصر الاجتماعي عن طريق رؤيته لفهم عام للعادات العقلية "فنى الأفكار نجد أن البناء الشعوري لعقل فردى يجابه العقلية الجماعية الثابتة التى تحكم كلا من تمثيل واحكام الموضوعات الاجتماعية" (٩). وفى أن دفاع لوسين فيفرى لمفهوم المؤهلات العقلية (١٠) - فى تأثيره - قد فتح الطريق فى الستينات أمام تاريخ العادات العقلية المتمركزة على الجماعية العقلية والجماعية الاجتماعية، والجماعية التاريخية والذى يشتمل أيضاً على كل من الناحية العقلية والعاطفية دوناًما تفضيل. وعلاوة على هذا تعتبر قراءة كتاب كاميلى بلوندل "مدخل إلى التاريخ السيكلوجى" ١٩١٩ وكتاب هنرى فالون "مبادئ علم النفس التطبيقى" ١٩٣٠ بالاضافة إلى كتاب اجناس ميرسون "وظائف وأعمال سيكلوجية" ١٩٤٨ ذات أهمية. وكذلك الاطلاع على عمل كل من چين بيبير فيررانت، وبيرر فيدل ناجوت بشأن السيكلوجية التاريخية الاغريقية.

وعلى أية حال ينبغي العودة إلى تاريخ الافكار وينبغى ترسيخه أيضاً على اساس انه بحث منظم مع كل من تاريخ الفلسفة والادب أو طرق الفكر: وأنه يعمل اساساً على الجمع بين اهدافه الشاملة والاعتراف، بالمجهود الاركيولوجى للاخر فى الخطاب. وربما يعتبر ذلك امراً صعباً ولكنه يتطلب على الأقل حداً أدنى من الاختبار، وهنا بالفعل تكمن الهامشية الحقيقية لتاريخ الافكار، الاتجاه الاصلى للظواهر الادبية والثقافية.

تاريخ الافكار واركولوجيا المعرفة

قد يتكون تاريخ الافكار من تلك الكتابات التى تامل المذاهب السلبية والتى تعرض الموضوع الحقيقى والخطاب ذا المحور الغير مألوف، والتى تستقصى التحليلات وتحولها من موضوعات داخلية إلى موضوعات ظاهرية، ويتم هذا كله دون التخلّى عن الهدف الكلى لتمر سيخ وجهة نظر معينة، وربما يكمن تاريخ الافكار فى نوع الكتابة التى تنطوى على حدود خاطئة، تلك الحدود التى تقلب الدلالات الثقافية الراسخة، وهكذا تعرض اجزاء تكوينية من المعنى، أو اركولوجية مشوشة.

وإذا اعتبر تاريخ الافكار اركولوجيا فإن هذا نتيجة عدم تجاهله للحقيقة التى ترى ان هناك طبقات عميقة من المغزى، لهذا فهو اقدم وأكثر اساسية من العلوم الأخرى. ويتضح أن فوكو خاصة يعمل على نشر اركولوجية الخاصة به داخل نطاقات محدودة بطريقة جيدة بين احداث سياسية على السطح وحقائق المادية فى العمق، متوافقة فى هذا مع مدرسة برودل، لكن الا تستطيع اركولوجيا المعرفة أن تكون أيضاً اركولوجيا ذات حقيقة دينية؟ ينبغى لتاريخ الافكار أن يوجد نوعاً من تطور ابعد من اولوية علم الاقتصاد فى تحليل الموضوع الحقيقى: لماذا نشك بأن العلاقات التى قد نسجها الدين بين الانسان والآخره تحدد نشاطا ماديا؟ وتشكل تلك الرؤية الدينية الاساس للثقافة. ولما لا تشكل

نفس الشيء بالنسبة لعلم الاقتصاد ؟ ولقد اثار الانقلاب الذى قام به كلا من كوبرنيكوس وجاليليو نوعاً من الاهتزاز العلمى والدينى وذلك لما ادى إليه مثل ذلك الانقلاب من محور صورة اللاتهنائية للاله وإنتاج وزيادة الرأسمالية الحديثة بصورة كبيرة وذلك عن طريق سيطرة الانسان على الطبيعة. وطبقاً لوجهة نظرنا لم يكن يقدر لمثل تلك الرأسمالية الحديثة ان تبقى بدون النشاط العلمى والذى ساهمت اللامركزية الدينية لكوبرنيكوس فى تقديمه للغرب وربما يجب النظر إلى ميلاد العصور الحديثة كما لو أنها نشأة حقيقية متمثلة فى ميلاد الانسان الحديث المقابل الحقيقى للاله (١١).

أما النظرة الحديثة للادب فإنه من الواضح أنها تعتمد على تحليل دينى : ويمكن ان يفهم كل من القول الرومانسى والحديث بخلق حقيقة مطلقة من الكتابة، ذلك الأمر الذى قد يبدو أحياناً قريباً جداً من الجنون منذ عهد نرفال إلى ومبرانت ومن عهد هولدرلين إلى نيتشه على أساس أنه الرغبة الشديدة للانسان لبناء شكل من الخطاب، خطاب كلئى، ذلك الخطاب الذى سوف ينافس بتجانسه مع الكلمة الخطاب الكلى الدينئى.

وعلاوة على هذا فإن اركيولوجيا دينية للأفكار يمكن ان توضح الحدود الخاطئة وعدم استمرارية الفكر بأسلوب يمكن وصفه بأنه من نفس جوهر ذلك الموضوع. يمثل الدين حلقة الربط بالعالم الآخر بمعنى. وذلك حيث أن الدين يدحض الظهور والتأصل - إن كلاً من الانسان والعالم بدون الاله يعتبران بمثابة شظايا وأجزاء متناثرة.

ولقد ظلت الاركيولوجيا على الخصوص بمثابة علم منذ اللحظة الأولى والتي أصبح فيها العالم - وقد فقد أوهامه فى ظل سيطرة العصر الانسانئى منذ عهد توماس وأتلى "ملاحظات على البستنة الحديثة" وحتى ديدرو (Salon de 1967) (١٢) ومنذ عهد المجمع الأديبئى للكتاب الرومانسيين وحتى Troxler (١٣) أو جواقيم ريشر (١٤) - بمثابة مجال من الحطام وبمثابة آثار يشوبها الفوضى أيضاً، وفى ظل هذا أصبح يتم اجراء الانثروبئى المدمر على كل من الانسان والاشياء.

وعندما كتب فنكلمان مقاله الرئيسية العظيمة على الاركيولوجيا (الحديثة والإغريقية) فإنه كان يعبر أيضاً عن الحقيقة بشأن الحضارة الغربية، بمعنى أن تلك الحضارة هى نتاج المسيحية ، تلك الديانة التى تعتبر بمثابة تغيير للعلاقة الدينية والتى أصبح ينتهى فيها الانسان عن طريق تحليله إلى الفردية، والعالم إلى طعام والمغزئى إلى التناهة، بينما تقوم الثقافة الحديثة بترسيخ ذاتها على أساس أنها نوع من الاركيولوجيا التأويلية.

٢ - تاريخ الأفكار أو السلب فى التاريخ

التباس الفكرة

تميز العناصر التى تبدو أنها أولية تميزاً Condemn وتدين فى آن واحد تاريخ الأفكار لافتقاره إلى الدقوة وغموضه. ويرى فوكو "أنه ليس من اليسير تمييز فرغ من قروح المعرفة

مثل تاريخ الأفكار: ذلك الذي يبدو غير واضح في هدفه، مبهم في حدوده، والتي استمدت منها هجمن كل الجوانب والذي يعتبر بمثابة إجراء عيفتقر الثبات أو صحة الحكم" (١٥).

في الواقع أن المسألة هنا تتمثل على وجه التحديد ليس فقط في الاعتراف إذا كان مثل ذلك التاريخ قد حدد بطريقة رديئة فإن هذا يرجع إلى ما يمثل ذلك التاريخ من منطق للتبادلات والتحديات (١٦) وإلى ماله من مقدرة في اتباع كل من الفكرة في تسجيلاتها الرسمية المتنوعة والتغيرات الغير منتظرة (١٧)، بل تتعلق تلك المسألة أيضاً بارتباط مثل ذلك العلم بنوع من منطق مشوش للسلب. وهكذا قد يكون تاريخ الأفكار بصورة حقيقية بمثابة - وذلك حيث نجد أنه فيما يختص بهدف ذلك العلم يتحرك نوعاً من المحور الغير مألوف معه - اركيولوجيا ذات مغزى ثقافي ولا تحظى تلك الفكرة بأى قدر من الدقة. ومن الملاحظ ضمن تعريف لفجوى الذي يجرى على النحو التالي :

من أى نوع تتألف عناصر تاريخ الفكر، هل من العناصر الأولية والدائمة أم من الوحدات الديناميكية المتكررة؟ يوجد أولاً نوع من التضخات أو الافتراضات الغير واضحة بصورة تامة أو عادات عقلية غير مدركة، كثيرة أم قليلة، تؤثر في فكر فرد أو فكر جيل (١٨).

انه ليس من الضروري أن تتألف فكرة ما من صيغة دقيقة، إن تلك الفكرة تعتبر فكراً أياً كان التعبير عنه بدرجة كثيرة أم قليلة، كما أن تلك الفكرة تكمن بصورة هزيلة ناقصة، بمعنى أنها تكمن في الهامش أو اللا وجود. وتعتبر الفكرة مبهمة وهذا بسبب أنها قد تكون فردية أو جماعية، وقد يرجع هذا أيضاً إلى أنها قد تكون بصورة طبيعية عقلية أو سيكويولوجية أياً كانت عاطفية بدرجة كبيرة أم قليلة وهكذا ربما يتم أولاً يتم ادراكها: يوجد في تاريخ الأفكار نوع آخر من العوامل التي لا يمكن وصفها على أساس أنها مجموعة من المشاعر موجهة صوب أنواع متنوعة من العناصر الميتافيزيقية المثيرة للشفقة. وتتمثل مثل تلك العناصر في أى وصف لطبيعة الأشياء، أو في أى تصور للعالم الذي ينتمى إليه الفرد، ويتم تمثيل مثل تلك العناصر عن طريق تعبيرات معينة مثل مفردات قصيدة على سبيل المثال، والتي تبعث - وذلك عن طريق تداعى افكارهم، وعن طريق التقمص العاطفى الذى تولده مثل تلك التصميمات - نوعاً من حالة مزاجية ملائمة أو نغمة شعورية لدى الفيلسوف أو لدى قرائه (١٩).

وربما يمكننا اخذ فكرة السعادة في القرن الثامن عشر موضع الاعتبار والتي قام بدراستها روبرت موزى R. Mauzi في كتابه العظيم (٢٠)، تلك الفكرة التي حددت بصفتها مفهوم فلسفى على اساس أنها توقع حماسى متقد للروح.

يمكن التعبير عن فكرة ما بأسلوب أدبى، كما يمكن التعبير عنها بالمثل بأسلوب

فلسفى، فعلى سبيل المثال: نجد أن كلاً من مفهوم الشر والسعادة يستحوذ على تفكير لينبتز فى كتاب الشيوديسيا بنفس القدر الذى جعل فولتير يقص ويؤلف كتاب كناديد. وعلاوة على هذا يعتبر الاتهام عنصراً متلازماً فى المفهوم ذاته، ذلك المفهوم الذى ربما يعود فى أى وقت أو بعد انقضاء حقبة من القرون إلى مغزاه القديم أو ربما يتحرك بعيداً عنه. ويعد مفهوم الحقيقة Truth واحداً من الأمثلة على هذا الأمر، ذلك المفهوم الذى يعرف عنه جيداً أنه يأخذ مغزى مختلفاً - إن لم يكن مضاداً - لكل من المفكرين الذين سبقوا عصر سقراط وافلاطون وديكارت وأوجست كونت، كما يعتبر مفهوم الجنون madness بمثابة مثال آخر على هذا، وقد أظهر فوكو أن هذا المفهوم قد عدل من معناه مع الانقسامات المتغيرة بين الجنون والعقل من العصور الوسطى إلى العصور الكلاسيكية. بمعنى آخر، لقد كان لما تتميز به عناصر مفاهيم الحقيقة من عدم ثبات اثره فى جعل تاريخ الأفكار أكثر تعقيداً كما جعله على الأقل ينطوى على تاريخ سيمبوطيقى للمفاهيم المدرسة. ويؤيد لفجوى هذا الأمر قائلاً :

يمثل التحقيق الذى يسمى بالسيمبوطيقا الفلسفية. إذ كان لفجوى يعنى التلميح للعوامل المؤثرة بصورة حقيقية فى الاتجاهات العريضة للفكر - جزءاً آخر من العمل، ويعتبر ذلك التحقيق بمثابة دراسة لكل من الالفاظ والعبارات المخصصة لحقبة زمنية معينة أو لاتجاه معين منظوياً فى هذا على رؤية تعمل على تفسير التباسات تلك العبارات أو الالفاظ مع تصنيف الظلال المتعددة لعانيهم مع وجود نوع من الاختبار للطريقة التى اثرت من خلالها تداعيات الأفكار المشوشة المنبثقة من تلك الالتباسات على تطور العقائد أو التى اسرعت بالتحويل المفتقر للمعنى من نمط فكرى إلى نمط فكرى آخر". (٢١). بالاضافة إلى هذا ينبغى أن تأخذ الدراسة السيمبوطيقية فى اعتبارها أيضاً كلاً من تحليل الشروط الرسمية لتعبير الفكرة مكان صياغتها وتركيبها (٢٢).

يعتبر تاريخ الأفكار تاريخاً غامضاً بكل ما تحمله الكلمة من معنى ولهذا فهو يخضع للجدل: عما إذا كانت الفكرة لا تشتق قوتها على وجه التحديد من غموضها أو من المذهب السلبى ذلك المذهب الذى يعيد اختيار وتغير المعنى القديم للنظ وقد يكون تاريخ الأفكار فى الواقع تاريخاً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسلب ويرتبط أيضاً بالخطاب الذى ينم عن المذهب السلبى، ذلك المذهب الذى يهاجم المفاهيم ويضع كلا منها فى مواجهة وتقابل مع الآخر (العقل والجنون - الحقيقة والزيف، المدنية والهمجية) ويحلل أيضاً التقسيمات الراسخة للمعرفة وربما يعد هذا التاريخ بمثابة تاريخ مفامر، يتحدى ثقتنا ويعيد صياغة وابتكار نوع من التناغمات أو الاتساقات وهذا يكشف عن الاصل لحقيقة اخرى مشوشة - غير متجانسة:

لا تعتبر السلبية بمثابة مادة مذيبة، تلك المادة التى لا تعمل على التغير ولكن تهاجم

أنماط جديدة، وبهذا المعنى فإنها تؤكد: أن الوقت المنطقي للانتقال هو الاختلاط الذي يعد بمثابة الرابطة الضرورية والنشأة الجوهرية للتباينات*(٢٣).

الحقيقة كمسرح ظل:

يطرح تاريخ الأفكار وكما اطلق عليه روجر كوليس R. Caillois اتساقات مغامرة (٢٤) وذلك حيث انه يعتبر بصورة ضرورية علماً غير مباشر مائلاً تجاه مجالات عديدة من المعرفة، ولا تكمن الفكرة فقط فى نقطة تقاطع الادب والفلسفة، ولكنها أيضاً تكمن فى التاريخ، تاريخ العلوم والاديان والفن والاثريولوجيا والابستمولوجيا ولا بد هنا - فى هذا الصدد - أن نعرض اقتباس لفجوى مرة أخرى:

ينشد المؤرخ وذلك بعد استخلاصه لأية وحدة فكرية تتابع تلك الوحدة وذلك من خلال أكثر من فرع "أو من خلال كل فروع التاريخ والتي تبرز تلك الوحدة الفكرية بدرجة هامة وأياً كانت تلك الفروع هى ما يسميها فلسفة، علم، ادب، فن، دين أو سياسة*(٢٥).

وبعد هذا بمثابة المسلك الذى اختاره ناقد مثل جين استاروينسكى والذى يسلكه عندما يتفحص هيكل لغة ما أو كتاب مونيشى بشأن الكآبة، أو الذى يستخدمه بصورة أكثر عمومية عندما يتفحص الروابط بين الطب والادب.

ولا يعمل تاريخ الافكار، وذلك فيما ينطوى عليه من التباسات على ايضاح الحقائق والحدود الراسخة، بمعنى آخر، يزيد غموض الاشياء وذلك كى يتبصر الأمور بصورة أكثر وضوحاً، ويزيل النقاب عن الامور. وان تلك الالتباسات أيضاً لا تزيد عن كونها عملاً سلبياً.

وكما يتضح من الدراسة الاتيمولوجية etymology لتاريخ الافكار أن الفكرة فى اليونانية تعتبر بمثابة الشيء الذى يمكن ادراكه ولكن فقط عن طريق التحول من الظهور الواضح، وهذا يعد بمثابة رفض للهيئة الحقيقية المباشرة وذلك ضمن مجال وهمى للتظاهر بضع الاعتقاد. (٢٦)

وما لاشك فيه أن مؤرخ الافكار، والذى يسير على نسق الفيلسوف الاقلاطونى يعمل على فصل الموضوع الحقيقى وذلك كى يحدد التباسات مفهوم ما ويعمل على توسيع نطاق تلك الالتباسات وهو هنا انما يحاول فصل المظهر عن الحقيقة ومع ذلك يوجد الكثير من الموضوعات لحلها بشأن المظاهر المشوشة. ويشارك مؤرخ الافكار شأنه فى هذا شأن الكاتب فى التجربة الغربية لحركة التنوير. وينشد مؤرخ الافكار شأنه فى هذا شأن الكاتب فى التجربة الغربية لحركة التنوير. وينشد مؤرخ الافكار تحقيق الشفافية للفكرة فى العالم.

الانسان، الوجود ونور الحقيقة، ذلك النور الذى يبهنا بشدة حيث إنه يومض مع شيء من الطيف. ومن الملاحظ أن كلاً من كلمة الصورة eidos وكلمة الفكرة idea تشتق فى الواقع من الفعل eidenai والذى يعنى أن تبصر وأن تعرف :

"لا يمكننا تحديد مدى جراءة افلاطون فى استخدام كلمة eides وذلك حيث أنه يظهر شخصيته فى كل الاشياء. وتستخدم كلمة eidos فى لغة الحياة اليومية للإشارة إلى المظهر الذى قدمه شيء ما لبصيرتنا الطبيعية. وينشد افلاطون فى تلك الكلمة شيئاً لا يمكن توقعه على الإطلاق. فهو يتطلب أن تشير تلك الكلمة على وجه التحديد إلى الموضوع الذى لا يكون مرئياً لبصيرتنا الطبيعية" (٢٧).

ينشد مؤرخ الافكار تحديد والتغلب على الحد الخاطئ بين كل من المظهر والفكرة (٢٨) ويعمل فى نفس الوقت على ادماج نوع من المذهب السلبى ضمن ثانيا خطابه، ذلك المذهب الذى يعمل من حيث مبدأ الفكرة على تحويل تاريخ الثقافة الغربية إلى نوع من العمل الميتافيزيقى (٢٩). كما أنه يعمل جاهداً أيضاً على كشف النقاب عن حجب الفكرة وغموض الموضوع الحقيقى، وهذا الأمر يتماثل تماماً مع نقاب بوبيا Poppeia، ذلك النقاب الذى يراه استاروينسكى دالاً بصورة حقيقية على عمل الكاتب:

"ويثير الموضوع الخفى نوعاً من الفتنة. فعلى سبيل المثال لماذا علمت بوبيا على اخفاء مجال وجهها، إذا لم يكن هذا الأمر يهدف إلى زيادة فتنة محبيها؟ حقيقة ينطوى ايها الماخفاء الشيء على قوة غريبة، تلك القوة التى ترغم العقل على التحرك صوب الشيء الذى يتعذر الحصول عليه، ويمكن فى هذا الأمر أن يضحى بكل شيء يملكه من أجل غزو ذلك الشيء المبهم (٣٠).

وربما يعتبر تاريخ الافكار بمثابة مخاطرة بالشفافين وبالحاجز (٣١)، بالنهار وبالليل، بالضوء والظلام، بالنظر والعالم.

تنكر الفكرة نفسها وتنبثق فقط من الشيء الحقيقى، وذلك كى يتم الإشارة بصورة أكثر وضوحاً إلى الظلام الاصلى : لقد كان الظلام فى البداية أبعد ما يكون عن وجهة الغموض. فيعمل الليل المنبثق من التشوش على توليد الضوء (٣٢). ويكون الكهف مؤهلاً لتواجد العتمة والظلمة. فى الواقع لا يمكن للفكرة المنعكسة أساساً أن تشكل أى شيء من فهمنا فيما عدا أنها تكون بمثابة مسرح ظل. وهكذا يتم تمثيل الفكرة فى الادب: فهي تنشئ اللغة للرواية، الدراما، أو الشعر وتعرض نفسها فى صورة رمز واستعارة. وتعتبر الفكرة الادبية بمثابة التأثير المجازى والرمزى للنص، كما أنها تعتبر أيضاً بمثابة الادراك للشكل والصورة التى يمكن تسميتها بالخلفية، الشخصية، الحدث، والنص ذاته وتعتبر هى أيضاً بمثابة الاصل لمعنى معين بعيداً عن المذهب الرمزى، وكل هذا يبدو واضحاً وذلك بسبب أن الشكل يعتبر كاملاً.

ويعتبر تاريخ الافكار متشابهاً تماماً مع النظرة الدقيقة للمذهب السلبى نظرة العالم بالاركيولوجيا عندما يقوم بتصنيف الحدود الخاطئة والاثار، ويتماثل ذلك العلم أيضاً مع نظرة المشاهد الذى يراقب تاريخاً يعرض موضوعاً مثل الدراما، ويتشابه أيضاً مع نظرة المفكر الميتافيزيقى، ويعمل هذا العلم أيضاً على كشف النقاب عن الموضوع الحقيقى بصفته سلب للفكرة، وعن الفكرة ذاتها بصفتها سلب للدليل الواضح الجوهرى للحقيقة.

٣ - المنطق اللامتجانس للفكرة

بروجما عدم التجانس.

لقد لاحظنا أن تاريخ الافكار يظهر بصورة مائلة، وهذا يعنى أيضاً أنه ينشد تقويم واحد من مظاهر الضعف فى تاريخ العادات العقلية. وينبغى على تاريخ الأفكار أن يطرح تساؤلات بشأن طبيعة العلاقة بين تمثيلات العالم والتكنولوجيا والحالة التطورية للأشكال المختلفة من المعرفة، كما أنه بالمثل ينبغى أن يتفكر فى كيفية التحرك والانتقال من نسق فكرى إلى آخر. هل يوجد نوع من الانفصال الاستمومولوجى أم لا؟ بمعنى آخر كيف يؤثر المذهب السلبى؟ فطبقاً لالكسندر كواريه يعد الانتقال من نسق للتمائل العلمى إلى نسق آخر بمثابة شىء أساسى وشىء ثابت. بالفعل تحقق ثورة كوبرنيكوس التحول من عالم مطلق إلى عالم آخر. لانتهائى مطلق منطقياً فى هذا على تغيير جذرى استمومولوجى مع نتائج فكرية عديدة مثل : ظهور المفهوم الحديث للفرد والانفصال عن الاله، وإبدال ما يسمى بالتأمل العلمى محل النشاط العلمى، هذا بالإضافة إلى ميلاد المفهوم الحديث للادب والسياسة. ويمتد اتساع تلك الثورة متجاوزة قرابة اربعة قرون من الزمن: من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر: "لم يكن التحول الروحى - الذى انتصوره - بمثابة تغير مفاجئ وذلك حيث أن الثورات أيضاً لها تاريخها الخاص" (٣٣). ويعتبر ذلك الاتجاه المعتد، والذى يجمع بين طبيعة أساسية للاكتشاف - والذى يعد بمثابة سلب للنظام القديم مع خطوات متعشرة فى الطريق الفكرى هو الذى يدعو إلى مثل ذلك الأمر (الثورة الكوبرنيكية)، ذلك الاتجاه الذى اوحى به كواين T. S. Kuhn خلال مفهوم البروجما paradigm ولقد شعر كواين أن تطور الأفكار العلمية ليس معزواً بالقدر الكافى لذلك الاتجاه، كما أن التحول من نسق تمثلى إلى نسق آخر أو من بروجماً إلى آخر يحدث من خلال الازمات (٣٤).

ويمثل البروجما الذى يعد بمثابة مفهوم يمكن له أن يمتد إلى نطاق تاريخ الافكار - عمل فكرى للسلب كما أنه أيضاً يمثل المقدمة لنوع من عدم التجانس الذى يعمل على تجويف غط جيولوجى ذى حدود خاطئة فى التمثل الذى يدمر النظام القديم ومع هذا فإنه مازال يتضمنه.

إن اللاجانس يمثل الحالة التي تستتبع تدمير نوع من التوازن أو التجانس ومع هذا فإنه يسمح للنظام المعارض أن يقدم نوعاً من الحدس أو الاستقراء بمعنى أن ظهور التدمير والتدخل هذا يعتبر أمراً ضرورياً أو أنه تعديل متعمد. (٣٥)

وربما يكمن تاريخ الافكار فى ذلك النوع من الكتابة التى تعمل على الكشف عن المركبات اللامتجانسة للافكار، وعن الاتساقات والحدود الخاطئة والتي يحاذاتها تعمل المفاهيم على تصنيف ذاتها، كما انها تنم أيضاً عن العواقب الانتكارية (٣٦) للتمثيلات - حقيقة يعتبر هذا النمط من الاستمراريات الغامضة هو ذلك النمط الذى كان ينشده فوكو (٣٧)، وهو أيضاً النمط الذى قدمته بالتحديد ميتافيزيقا الفكرة، ذلك النمط أيضاً - إذا لم يكن - كما سنرى - هو اللاتجانس لمصدر الديانة المسيحية. فى الواقع يظهر الموضوع الحقيقى أياً كان ثقافياً أم مادياً بصورة غيرمتجانسة أو كما يفضل القول بأنه مشوش أو غير منظم Chaotic (٣٨).

اركيولوجيا الكاوس:

يتعلق هذا الموضوع بشدة بكتابة نوع من الاركيولوجيا ذات انقطاعات ابستمولوجية، وتجمع مفهومي وانكسارات ثقافية، وهى اركيولوجيا تنطوى على اخطاء واضطرابات وعلى افكار مهزوزة وعلى ثنائيا متعددة أيا كانت تلك الاركيولوجيا: فن، ادب، علم أو سياسة، هى نوع من اركيولوجيا نشأة الأفكار (كما هى اركيولوجيا لنشأة الاشكال) كما أنها أيضاً اركيولوجيا للكاوس المنبثقة من كل من السلب والتنوع الثقافى. وهذا يرجع إلى أن تاريخ الافكار لا بد وان يترك خلفه الاسطورة الغير مدركة المنبثقة من نموذج عالم الآثار فى القرن التاسع عشر التى تنص على : أنه لا يوجد هناك أى نوع من الاساس والذى يمكن للفرد المنفصل عن الاله بمقتضاه من ترسيخ وتثبيت دعائم نفسه واكتشاف اصل كامن (٣٩) حتى عن طريق كشف العمق الجيولوجى والاستمرارية لاشياء الباطنية.

يوجد اليوم مجال لنوع فقط من اركيولوجيا غير منظمة، تلك الاركيولوجيا التى تنسب إلى المؤرخ مهمة التفكير بصورة حقيقية فى السلب: بمعنى ازدهار الأفكار، والأفكار الثقافية بنفس طريقة نشأة الظواهر. وكمجموعة غير منظمة، وكايدولوجية مفكرة أو كسطايا للمفاهيم. ويدعو فى الواقع المنطق السلبى للفكرة إلى الرفض بدرجة أقل مما يدعو إليه من تمزيق وتحويل للنظام الثقافى إلى فوضى ثقافية: وما يؤدى إليه من تحويل للأسس الميتافيزيقية إلى شىء أكثر قدماً من تلك الفوضى أو من تلك اللاتطابقية: من الملاحظ أن الأصل المضطرب لمثل ذلك الشىء الذى يمكن وصفه بانها ربح عاتية - يظهر فى حقائقنا وخلف صياغة المفاهيم وحول عقيدتنا:

"لقد كانت الارض بدون شكل وكانت فارغة، وكان الظلام دامساً وتحركت روح الاله فوق سطح المياه" (السفر الأول والثاني) (٤٠).

ولهذا يحاول تاريخ الافكار أن يعرض ويبين لنا أن التجربة الفكرية الغربية تتكون من نشأت متوالية حتى تم خلقها.

وهكذا ينبغي علينا فهم التحرر من وهم العالم على أساس أنه نشأة حقيقية: نشأة العصرية حيث يتم تقسيم حركة التنوير، وحيث تنشق الحقائق وحيث يتحول العالم المغلق إلى عالم مطلق، ويتم تحليل المجتمع الانساني إلى افراد والابدية إلى لحظات والكلية الواضحة للوجود إلى أسطح هندسية متعددة.

ينبغي تناول قصيدة جون دوان الشهيرة والتي تؤكد على هذا الانفجار الاصلي والذي قدمه العلم الكوبرنيكي المتدفق فوق اثار النظام الكوني لارسطو:

"فلسفة جديدة فى الكل تنادى:

عنصر النار قد انطفئ تماماً

فقدت الشمس والارض، حتى عقل الانسان

واعاد يوجهه إلى ما يصبو إليه.

ويعترف الناس صراحة

وقد ولي هذا العالم

وعندما يلتمسوا فى السماء والنجوم اشياء جديدة

يجدوا أن هذا قد تحطم ثانية.

وأصبحت جزئياته صغيرة

حتى انقضى التماسك"

(تحليل العالم ١٦١١)

ينشق من عواصف العالم مع وجود سفن هائلة للمهجرين والشخصيات المسافرة إلى جزر tolw وجزر Bohu وإلى الحطام التى تستمد فيها حماسية القرن الثامن عشر والرومانسية سعادتها نوعاً من الحقيقة ذات قاسم مشترك: الا وهى فجوة المعنى الجديد (٤١) الجمع بين كل من الجريان واعادة الجريان لكل من الانسان والمجتمع الحديث فى نفس دوامة الطموح.

ولهذا ينبغي لتاريخ الافكار أن لا يقوم بدراسة متصلة لما يطلق عليه هيدجر التحذار ونهاية الميٹافيزيقا، ولكن يجب أن يهتم أكثر بدراسة الاضطراب المستمر للنشوءات المتتابعة أو كما يفضل القول عليها المخاطر الانكسارية للسلب الثقافى.

وقد يتساءل البعض أيضاً عن ما إذا كانت الديناميكية الشديدة للسلب الانكسارى لا يستطيع تفسيرها عن طريق الديناميكية المحددة للعقيدة المسيحية أو كما يقول عنها Marcel Gauchet "دين الخروج من الدين" (٤٢).

٤ - تعالى تاريخ الفكرة

السلب، منطق المعتقد.

إن منطق السلب للحضارة يكمن بصورة حقيقية فى النص الاسطورى - الانجيل - ذلك النص الذى يمثل اساس الحضارة الغربية.

إن الاخبار الطيبة للامور الخافية منذ خلق العالم ربما تعنى - بين الاشياء الاخرى - الاكتشاف لحقيقة دينية وحقيقة إبستمولوجية (ويأتى الدين تحت الإبستمولوجيا): ويعتبر السلب بمثابة منطق غامض وديناميكية مسميحية تتحدى المنطق الانسانى للتجانس وتنطوى على نظام ثقافى يميز بالمخاطر اللامتجانسة للانسان والاله.

وقد تجمع أوروبا بين اثنين من المذاهب السلبية والتي تؤثر بصورة تامة على متدينين مختلفين المستوى الانسانى والمستوى الدينى.

ويثبت بالفعل السلب الميتافيزيقى (الافلاطونى) وجود الموضوع الحقيقى على الارض فى صورة ظاهرة وفى صورة ادعاء، كما أن هذا السلب يفرض نوعاً من الخطاب الذى يرفض الاراء الخاطئة (التي تعتمد على الظاهرات) مثل الطرق السقراطية وهكذا يعتبر السلب معتمداً على منطق مطلق للتثبيت والتطابق، ذلك المنطق - كما يرى كل من هيجل وماركس - سوف ينتهى كنسق hysteresis.

"وهكذا يستطيع منطق الحكم (والذى يعتبر منذ عهد افلاطون وحتى هيدجر بمثابة منطق اللوغوس) نقد الاصطلاح المرفوض وذلك عن طريق جعله مناسباً أو عن طريق الارتقاء به من خلال عملية سلب منطق اللوغوس والتي تفهم على اساس أنها Aufhebung وفى مثل تلك الهيئة فإن منطق اللوغوس فى تطوراته الاخيرة (فى جدل هيجل) سوف يسلم بالسلب، وهذا يعتبر بمثابة خطوة مساعدة فى تثبيت الهوية". (٤٣)

وفى اصل الفكر السلب Aufhebung (٤٤). وبملاشكـل فيه أنه مع وجود مثل تلك الاسطر تحت مقارنة تاريخ الافكار. وذلك عن طريق احضار نوع من الدعامة المسيحية، تلك التى اثارت نوعاً من القلق وعدم الاستقرار Confheben والمعنى ولكن عن طريق تحليل قاسى للانسان وتصليب منطق الهوية الذى فيه يغوص بصورة نهائية الجدل الهيجلى.

ومازال السلب طبقاً لفريجه Frege كينونة وهمية، وهذا يرجع إلى أنه من غير المحتمل انكار - من خلال الحكم - الكائن الذى يعرض هذا الحكم وهذا أيضاً بسبب أن

السلب لا يمكن تصوره الا كشيء باطن لوعى الموضوع (٤٥). إن الشيء الباطن بالنسبة لفريجه ليس له وجود ولكن فرويد - وذلك من خلال نظرية اللاشعور - كان يطبقه على الوجود موضحاً أن ذلك الوجود يسلم بوظيفة الافكار التى لا تعتبر ملازمة بالنسبة للحكم بل وتعتبر مسببة لمعنى معين وذلك بسبب أنها تنشئ الدلالة للوعى الانسانى.

ويعتبر السلب بمثابة Aufhebung للكبت ولكن بدون أن يكون موافقاً بتلك الطريقة على كبت الشخص نفسه (٤٦). ويجد فرويد هذا السلب فى رفض الطفل على سبيل المثال والذي يرى نفسه منعزلاً. ويعد السلب الملازم للحكم بمثابة الموضوع المحصور، حاجز لامتناهات للحركة المعروفة على أساس أنها رفض أو كما يفضل القول بانها سلب.

يرى هيجل فى الواقع أن السلبية مختلفة عن اللامعنى وعن الرفض تعتبر بمثابة المفهوم الذى يشكل العلاقة الدائمة بين الحركية التى تفوق الوصف وبين تصميم تلك الحركية الرائع (٤٧). وهذا يمثل بالفعل الحقيقة الباطنية للدين ويمثل أيضاً هدف اللاهوت. ذلك الذى يسميه الفيلسوف الالمانى فى كتابه "علم المنطق"، (المجلد الثانى) الاصطلاح الرابع للجدل الحقيقى. والذي يرتبط به ظهور الثلاثية وانبثاقها من الفهم. (٤٨) وهذا يمثل أيضاً الظهور المطلق للاله فى الوعى.

وربما بهذا المعنى ينطوى الانجيل على تعليم الانسان المتمثل فى السلب الدينى الذى لا يمكن تحديده وذلك بسبب أنه يشير إلى أصل الاله فى الانسان وأصل الانسان فى الاله مع الإشارة إلى عدم تجانس الدين المسيحى الذى يجمع بين تأصيل الانسان وسمو الاله، الذى يتمثل تجسيده فى الخلق وجامعة أيضاً بين الحب كدليل والصليب كرمز.

يشكل اللاتجانس للديانة المسيحية صعوبة بالغة فى النفاذ إلى طريق الاله كما أنها تشير إلى احتمالية تحويل الموضوع الدينى إلى النسيان (٤٩). بمعنى التحرر من وهم ذلك الامر.

وتمثل لا تجانس العقيدة المسيحية بالتحديد فى الصليب يبنى الاله الصليب على ابنه: إن المسيح يفدى الجنس البشرى وذلك بسبب أنه فى عاطفته ينكر نفسه على أساس أنه اله وذلك من خلال كل من المعاناة والموت وهكذا فإنه يعود إلى حدوده الاساسية كإنسان. ولكنه يموت كإنسان فى استشهاده فى صورة الصلب، وإن مثل تلك الطريقة التى ماتت بها الطهارة والبراءة لترفض وجود المسيح فى صورة انسان كما أنها تظهره حتى قبل البعث بمثابة ابن الاله.

وهكذا إذا كانت المسيحية تعتبر بمثابة ديانة الانفصال عن الدين فهذا يرجع إلى أن الصليب قد بنى على أساس الدين والانسان. ان عقيدة مثل الصليب لتعتبر بمثابة جوهر الدين، كما أن مثل هذا الدين للصليب يظهر ذاته فى صورة عدم الاقتتات المعاصر

بالاشياء ويظهر ذاته أيضاً فى حطام العالم وفى اندثار المغزى أو فى ازمة الثقافة ويظهر ذاته أيضاً فى صورة عودة الانسان كموجود - من اجل - الموجودات.

إن الصليب فى كونه منطقاً ذا اربع اصطلاحات، فيما يقوم به من بحث نوع من عدم الاستقرار الذى يتخلل كل منطق التجانس وذلك عن طريق ما يحتفظ به من قوة فعالة لمذهب السلب وعن طريق تأثيره كأسطورة سمرمية، انما يقوم أيضاً بتجسيد الجدل السلبى الذى طالما نشده تيودور أدورنو ذلك الجدل الذى يتبع فقط ما يسمى "منطق التشويش" logic of dislocation (٥٠).

يظهر الانحيل بصورة مستمرة المنطق الحاسم للسلب (٥١). ذلك المنطق الذى يحدث اهتزازاً عنيفاً فى الضمائر بالقدر الذى يشير سخط التابعين (٥٢)، وبالتدر الذى يشير الريب، حتى احتمالية الأفكار وذلك عن طريق ما يقوم به ذلك المنطق من الارتقاء بأسطورة مملكة السماء بصورة البعد من اليقين الانسانى:

ينادى المسيح دائماً بالحب ولكنه يموت نتيجة الكره الانسانى، يمتاز بالعودة ولكنه مع هذا قد هزم. وهذا بالفعل يمثل دين الصليب الذى يشغل به الاله الفكر الانسانى، الاسطورة والسلب الديناميكى، والتباين الغير متجانس للدين، مبرهنات فى هذا عن حب المطلق:

"إنك من هذا العالم، أما انا فلا" (القديس جون ٨ - ٢٣)

وهذا ربما يمثل الاسطورة التى يكشفها تاريخ الافكار: عمل السلب والمنطق المسيحى للصليب (لعدم التجانس) حاملاً اجنس البشرى على تحقيق نشأته الخاصة فى التحرر من الاله وذلك عن طريق تحرير واسع ثابت من الوهم. وهذا ما يوحى به كلاً من سفر التكوين وسفر الخروج بصورة مستمرة.

بريق العالم:

وكما ذكرنا سابقاً فإن تاريخ الافكار قد اميط عنه اللثام وانكشف، واخيراً هاهو يفصح عن تلاكئ وبريق وعن رداء الحنين إلى العودة إلى الشفافية الاولى البدائية كما يعبر عن توقع وانتظار الصبح الملمهم فضلاً عن انبلاج وجيشان الشفق. فالتاريخ الفكرى للانسان يفصح عن داء الحنين للكلمة الالهية الصافية الواضحة بنور صدقها الذى تستلهم منه الأفكار والكتابات دليلها وبرهانها. وفى الانكار أيضاً نشر للنور فى ظلمات العالم وازاحة للظلال التى تحيط بكلمة الله: وتعاقب الليل والنهار بصدم العقل ويسبب له حيرة وعذاباً فى التفكير والتنوير ينشر شعاعه أو يحجبه - وهما هى فكرة يونانية خيالية ومبهمة، الايمان يثيرها وتحمل شهادة علي مجد "يهوا" الواضح وشهادة كذلك على مجد المولود المسيحى، ومجد العالم "المبتدع".

تحرير العالم من الوهم هو حجب للنور، وتداخل الجلاء مع القتامة في نزول نور الله على العالم وارتفاع شعاع التنوير في ذلك المجتمع،

وفي الحقيقة فإنه يبدو أن الصليب الذي شيد على النور الإلهي بالنظرة قد صاحبه أيضاً وفي سياق تلك العاطفة المنحرفة للتطهر، كشف للظلام المهيمن على الأرض كلها. وتاريخ الافكار يمكنه فقط أن يسجل ويكشف هذا التحدى الصارم لا "الليلة المظلمة St. John of The cross عن هذا التحدى الحاسم لتلك الحداثة والعصرية التي تتطلب من المؤمن أن يكون إيمانه زنبقياً بدأ من السيد ايتهارت وحتى بسطال فإن ذلك التحدى يمكن رؤيته في الادب.

تأمل في الكآبة والسوداوية التي كثيراً ما هاجمت باصرار الكتاب بين القرنين السادس عشر والثامن عشر من مونتيني إلى فلوير إلى بودلير، ولاحظ مرة أخرى حيث ظل سارتر ساهراً وأيضاً Celine ومالرو مع هيدجر.

ولكن تاريخ الافكار يمكنه أيضاً أن يوضح ما هو أكثر من ذلك الاتصال أو تلك الصلة الضالة بين ذلك الحجب للنور وبين ذلك الحلم الانساني بالانتعاش والحياة من جديد، ذلك الحلم باعادة نشر نور الله من خلال الادب، من خلال المطلق، أو نقاء وطهارة المعنى.

مثل تلك الرغبة في كتابة المطلق الادبي، والتي تعاضت في القرن التاسع عشر مع الرومانتيكية الالمانية، تلك الرغبة في كتابة ادب نقى خالص، ذلك الادب الذي يجب أن يتعاق مع النور مفجراً استعارية أو اضاءة شعرية أو لحظة من الكمال Melville إلى مالارميه ومن رامبرنت إلى proust.

وسيطل تاريخ الأفكار الغربية مكتوباً ليشير اساساً إلى أنه لا يجب أن يكون هناك تراجعاً أمام المساعي الطموحة الرامية إلى تجريد الطريق الغربى من الفلسفة الكونية. ونرى أنه من الممكن أن نعرف تلك الفلسفة أو بالاحرى ذلك المنطق كنوع من الإبتكار جوهره وقوته المحركة يتمثلان في اللاتناسق أو اللاتماثل القاطع بين الله والانسان والذي سبب ميلاد الثقافة الاوربية ومادة تكوينها الدائم.

وتاريخ الافكار لو كان ثابتاً لا يستطيع أن يساعد الا في وضع او افتراض نظرية نوعية للمعرفة الثقافية حيث يرفض أن يحصر نفسه في مدخل وصفى مبسط لما يمكن الانسان من تخيله وكتابته.

"ملكى ليست ذلك العالم" ربما كانت تلك العبارة على وجه التأكيد واحدة من الكشوفات الاساسية، للمواد المخبأة منذ خلق العالم، والتي دائماً ما تحطم الواقع والادراك في انكاره الالهى ملقية بنا في تقلبات ثقافية ينهار فيها منطقنا وكياننا، ومشكلة معرفتنا الزائفة الرومية داخل خرائب واطلال حفريات ما قبل التاريخ.

هذا هو ما رغب تاريخ الأفكار أن يكون عليه: أن يكشف وأن ينضج عن الأفكار

السائدة فى الثقافة الغربية، وإن يرفع الحجاب القابع على كياناتنا الثقافية: صليب الحقيقة الدينية التى تسبب اضطراباً لافكارنا إلى درجة انكار الالهية ذاتها وإن تولد افكار أخرى ومواد أخرى للمعرفة، ناسياً الله: ولكن حيث ينتعش دائماً المنطق المنكر أو السلبي للمؤمن.

ولذلك، قد يبدو الغموض هو التفسير الوحيد للثقافة الغربية: التقاطع اللاتناسق المستمر بين الله والانسان، والصليب الذى يحمله الانسان على ابن الله والصليب الذى يحمله الله على ابن الانسان، التصالب المتقاطع للمعنى.

وذلك فإن تاريخ الافكار ما هو إلا اعتراف بتمثيل مطول للصليب، صلب الانسان والعالم، الكاتب والادب.

ملاحظات

- ١ - لفجوى : سلسلة الوجود الكبرى. طبعة جامعة هارفارد - كمبردج ١٩٣٦، ١٩٦٤. وللكتاب ترجمة عربية صلت بيروت.
- ٢ - تشير Girard بمثابة هامش وذلك حيث يهدف بحشه بصورة أكبر إلى ترسيخ نوع من انثربولوجية جوهريّة أكثر من استكشاف للادب.
- ٣ - ميشيل فوكو : أركيولوجيا المعرفة، باريس جيلمار ١٩٦٩، ص ١٩ وقد ترجم إلى الانجليزية بعنوان أركيولوجيا المعرفة، لندن، روتليدج ١٩٩٠ وله ترجمة عربية بعنوان حفرات المعرفة قدّم بها سالم يافوت بالمغرب.
- ٤ - ر. كلاوس cohérences aventureuses صادر عن جيمار باريس، افكار، عام ١٩٧٦.
- ٥ - M. Gauchet : تحرير العالم من الوهم، باريس، جيمارد ١٩٨٥ ص ٢٣
- ٦ - ديهرون : مشكلات ومناهج تاريخ علم النفس الجماعى، حوليات E.S.C. ١٩٦١ ص ٣-١١.
- ٧ - ل. فيفري : مذاهب ومجتمعات، اتين جيلسون والفلسفة منذ القرن الرابع عشر، حوليات E.S.C. ١٩٤٨.
- ٨ - فوكو : أركيولوجيا المعرفة ص ٢٢.
- ٩ - ريتشار R. CHARTIER : تاريخ عقلى وتاريخ العقليات: مسارات وتساؤلات، فى تاريخ فكرى وثقافى من القرن العشرين، باريس، الين ميشيل ١٩٨٨ ص ٢٠٧.
- ١٠ - ل. فيفري: مشكلة عدم الايمان فى القرن السادس عشر SIECLE. دين ١٩٤٢، اعاد الين ميشيل نشره ١٩٦٨ ص ١٤١ - ١٤٢، وهذا العمل يوجد بالانجليزية تحت عنوان "مشكلة عدم الاعتقاد فى القرن السادس عشر كمبردج طبعة جامعة هارفارد ١٩٨٣.
- ١١ - سنحاول تعريف الافتراضات الايستمولوجيا لهذا التحليل التكوينى فى ملحق اخر لهذا المقال (الجزء الثالث: المنطق اللامتجانس للفكرة).
- ١٢ - يعتبر الخطام الذى تشير الافكار داخلية بمثابة امر كبير فينخفض كل شىء إلى لاشىء، يقضى

كل شيء. ويتلاشى، ولا يبقى إلا العالم فقط. ما عمر هذا العالم؟ هنا أجد نفسى سائراً بين
سرمدين".

١٣ - شذرة : "أ يتعلق الفكر الانساني بوجود الاهداف، لكنه يتعلق فقط بقدر تلك الاهداف في
الطبيعة، في أ. بوجيين A. BEGUIN : النفس الرومانتيكية والحلم، باريس JOSE
CORTI ١٩٣٩ ص ٨٩ .

14 - Fragmente aus dem Nachlass eines jungen, Physikers
Heidelberg 1810.

١٥ - فوكو: اركيولوجيا المعرفة ص ١٧٩.

١٦ - م. ديلون : فكرة طاقة تحويل الاضواء، باريس P.U.F ١٩٨٨ ص ١٤

١٧ - المرجع السابق ص ١٥.

١٨ - لفجوى: سلسلة الوجود الكبرى ص ٧.

١٩ - المرجع السابق ص ١١.

٢٠ - ر. موزي: فكرة السعادة في القرن الثامن عشر، باريس، ارمندكولين ١٩٦٠.

٢١ - لجوى، ص ١٤.

٢٢ - ديلبون: فكرة الطاقة ص ١٥ : يتنوع مغزى فكرة ما وذلك طبقاً لما قد تظهر فيه تلك الفكرة
من رسالة نظرية، ليضيف شعري، أو في رواية ...

٢٣ - ج. كريستيفا : ثورة في اللغة الشعرية، باريس Seuil ١٩٧٤ ص ١٠٢ وللكتاب ترجمة
الانجليزية صادرة في نيويورك طبعة جامعة كولومبيا.

٢٤ - ر. كلاوس، المرجع السابق.

٢٥ - لفجوى : سلسلة الوجود الكبرى ص ١٥.

٢٦ - تعتبر اسطورة الكهف اغريقية، ولكن يظهر الرمز ايضاً في الانجيل من رفض للغير، ومن
الملاحظ أنه في كل حالة، وهذا امر طبيعي مع التغيرات يرتبط ضوء الحقيقة بخيالات.

٢٧ - هيدجر: مذهب افلاطون في الحقيقة، في المشكلات الثلاثة، باريس جيليسارد ١٦٦ ص
١٠٢-٦٣.

٢٨ - ج استارونينسكى : العين الحية، باريس جيليسارد ١٩٦١ ص ٢٣ وللكتاب ترجمة الانجليزية
بنفس العنوان، كمبرج، طبعة جامعة هارفارد ١٩٨٩ "إذا تم اجبار العين المنعكسة على الامتداد
فيما وراء انعكاس المنعة فإنه في هذه الحالة، يلتصق الحديث التام (ألا وهو الشعر) قوة اخرى
مماثلة كى تتجاوزها.

٢٩ - هيدجر : ماهي الميتافيزيقا، فرنكفورت ١٩٤٩ (وقد ترجم الاستشهاد من النسخة الفرنسية،
باريس، ناسن ١٩٨٥ ص ٦٥) وفي نفس الوقت تنحل مسألة العدم في الهيكل الميتافيزيقي
ككل ولهذا فإن تلك المسألة تقيدنا بمسألة اصل العلم.

٣٠ - استارونينسكى : العين الحية ص ٩.

٣١ - ج استارونينسكى: الشفافية والعائق، باريس، جيليسارد ١٩٧١ وللكتاب ترجمة الانجليزية،
شيكاغو ١٩٨٨.

٣٢ - س رامنولس : الليل وأطفال من الليل، باريس فلامارش ١٩٨٦ "الفصل الثاني" الليل من الكون (دراسة لمعالجة هيزود لليل).

٣٣ - الكسندر كواريه: من العالم المفلق إلى الكون المطلق، بالتحور، طبعة جامعة جونز هوبكنز ١٩٦٩ وقد ترجم الاستشهاد من النسخة الفرنسية، باريس جيلمارد ١٩٧٣ ص ١٣.

٣٤ - توماس كوان: بنية الثورات العلمية، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٧٠، وقد قارنه نفس مؤلف "التوتر الاساسي" مجموعة من الدراسات المختارة في التقليد العلمى والتغير، شيكاغو بطبعة جامعة شيكاغو ١٩٧٨. وللكتاب ترجمتين عربيتين.

٣٥ - كلاوس: المرجع السابق ص ٢٠٦.

٣٦ - ب. ماندلبروت: اشياء أنكسارية، باريس، فلامارش ١٩٧٥ وعام ١٩٨٩ وله ترجمة انجليزية بعنوان "هندسة الطبيعة الانكسارية" ١٩٨٧. تشترك الاشياء الطبيعية فى هيئة غير منتظمة أو منكسرة. ولقد طورت وذلك لدراسة مثل تلك الاشياء. كما استخدمت أيضاً هندسة جديدة للطبيعة، حقيقة قد صممت الفكرة الرئيسية عن طريق استخدام واحد من المراتفات الجديدة وتعتبر كل من fractal object - fractal تعبيرات قمت بابتكارها من الصيغة اللاتينية fractus والتي تعنى شيئا غير منتظم أو مكسور.

٣٧ - فوكو: اركيولوجيا المعرفة ص ٩.

٣٨ - قارن على سبيل المثال: ج جيليك: نظرية عن الغرض، باريس، الين ميشيل ١٩٨٩.

٣٩ - ويعتبر هذا شيئاً ضرورياً بالفعل من مفهوم Volksgeist الذى قدمه جون بيلفورد هردر فى Auch eine philosophie der Geschichte ١٩٧٤ تترشح اخقيقة التى هى بمثابة الروح للامة فى ارض ميلادها.

٤٠ - قارن م. سيرس، Cenese باريس، جراسيت ١٩٨٢ ص ١٧٥، بمعنى اخر يتم الاحساس ميتافيزيقا بطريقة مجازية من خلال علومنا الطبيعية ولهذا لم يكن يرجون مخطئاً عندما قال إن الميتافيزيقا تعتبر بمثابة استعارات حقيقة واسعة.

٤١ - رامنوكس: الليل وأطفال من الليل ص ٧٥: فى التقليد اليونانى كان أول شيء ظهر، وأول شيء له اسم هو العما الذى كان يظهر وينمو بمعنى فجوة أو صدع. تلك الاشياء لم تسبق بأى شيء، لم يولد أو بأى شيء. يحمل اسماً معيناً لذلك من الصحيح أن نتحدث عن الاصل والنشأة وليس عن الخلق.

٤٢ - Gauchet : تحرير العالم من الوهم ص؟

٤٣ - ج. كريستيفا Recherches pour une Semanalyse باريس Seuil ١٩٦٩ ص ٢٤٩.

٤٤ - يستمد السلب فعلاً متجانساً والذى ينطوى بالنسبة لهيجل على معنى الارتقاء الكبت، الحقد. ويعتبر السلب جدلاً، ذلك المذهب الذى ينكر اللحظة السابقة ولكن دون أن يتم هذا بشيء من الفتاهة. كما أنه يؤلف عملية الارتقاء تلك العملية التى تمكنه من التقدم، أى مرحلة التأليف.

٤٥ - ج. فريشة: مؤلفات منطقية وفلسفية، باريس، Seuil ١٩٧١.

٤٦ - فرويد Die Verneinung، مجلة فرنسية للتحليل النفسى، المجلد السابع، العدد الثانى

١٩٣٤، قارن تعليق جان هيبوليت، بشأن ج ليكون. مؤلفات د. ديكون، باريس ١٩٦٥
ص ٨٧٩ - ٨٨٨. "تقديم شخصية ما على نط غير موجود - هذا بالفعل ما يتناول
Aufhebung في الكبت الذي لا يعد قبولاً للفرد نكبت.

٤٧ - قارن كريستيفا: الثورة على اللغة الشعرية ص ١٠١ : "يعد للسلب بمثابة الدافع المنطقي الذي
يمكن أن يقدم نفسه في ظل نظريات السلب ونظريات سلب السلب، ولكنه مع هذا لا يمكن أن
يقاوم مع تلك النظريات وذلك لأنه شئ. مغاير تماما عن تلك النظريات: فنجد أن العمل المنطقي
للاحتواء هو الذي يعمل على انتاج مثل تلك النظريات.

٤٨ - المرجع السابق ص ١٠٥.

٤٩ - قارن هيدجر: ماهي الميتافيزيقا ص ٥٩ للنسخة الفرنسية. لا تعني كلمة "لا" المذهب السلبى،
ذلك المذهب الذى يولد مثل تلك الكلمة ولكن يعتمد المذهب السلبى على كلمة "لا" تلك الكلمة
التي تستمد نشأتها عن الغاء التفاهة.

٥٠ - ثيودور ادرنو: لهجة السلب، باريس، بايوت ١٩٧٨ ص ١١٨ ترجم هذا العمل للانجليزية تحت
عنوان "منطق السلب" لندن، روتليدج ١٩٩٠.

٥١ - وقد يدرك الفرد في نصوص العهد الجديد عددا لا حصر له من الرموز الاسلوبية للسلب: مثل
العزقات، الظروف .. وغيرها.

٥٢ - قارن على سبيل المثال الجزء الخاص بالمرهم النفيس فى 13 - 2616 Bethany Matthew

٥٣ - هذا يبين لنا كيف يمكن للفرد فهم الحكاية الرمزية المسيحية، وأدراك الارتقاء وأصل المعنى من
خلال السمة اليومية للخطاب ويتمثل الوجه الاخر من تلك الحكاية فى سرد منصب على المسيح
قبل الخليفة.

٥٤ - سيرس، أصل، ص ٨٥ يعتبر الوجود، كوجود امرأ واضحاً مثل وضوح الوجود.

٥٥ - بشأن هذه النقطة انظر y. Vâde، السحر الادبى، باريس جيلمارد ١٩٩٠.

ديوجي

العدد ٩٨ / ١٥٤

محتويات العدد

- | | | |
|-----|---|-----------------------|
| ١ | من الإنفعالات إلى الدوافع | اوليفييه بوت |
| ٤٣ | كون ونفاذه عن العلوم الطبيعية والثورية | جوزيف لالوميا |
| ٤٩ | الفلسفة وميلاد أمريكا اللاتينية | فرانثيسكو ميروكيوسادا |
| ٦٦ | الالتزام برد الهدية ومدى حيوية هذا الموضوع المطروح للبحث : من مارسيل موسى إلى رينيه مونيه | لوك راسين |
| ٨٤ | الفكر الاقتصادي عند فقهاء المسلمين الأصوليين | لويس بايك |
| ١٠٦ | علم الإقتصاد بين فلاسفة اللاهوت وفقهاء الاسلام | ش. م. غصنفر |
- مراجعة لفكرة "الفجوة الكبيرة"

من الانفعالات إلى الدوافع

تأليف

أوليفيه بوت Olivier Pot

يبدو أن القرن الثامن عشر الذي ورث نزعة تشاؤمية عن الانثروبولوجيا الكلاسيكية التي كان على الأيديولوجيا المتعلقة بالتقدم أن تستوعبها^(١)، قد ابتكر مفهوم «شر الحياة» *mal vivre*^(٢). والواقع أن المفاتيح التي يتسنى بها حل لفز هذه الحالة يمكن أن يقدمها تعريف لفظ «الخواء» *Vacuus* : أعنى خواء الوجود (فلقد أكد بطل إحدى القصص في حوالي ١٧٦٩ قائلا «إنى أجد ف كل مكان فراغا رهيبا»، ووفقا لتعريف جاك دى فاتالست Jacques the Fatalist^(٣) قلقا فارغا يتخلل كل شيء ولا شيء يعمل على تهدئته». والواقع أن مفهوم شر الحياة هو لفظ مبتكر وذلك لأنه على الرغم من أنه مصطلح قد أوجت به نظرية الأمزجة (دالحالات الهستيرية» بين النساء» واكتئاب وسواس المرض بين الرجال»^(٤) فان فلاسفة وأطباء التنوير قد ذهبوا بالفعل الى القول بجبرية القدر التشريحي الذي تفسر في ضوءه أسباب «الام الروح». وبهذه الطريقة، ووفقا للقول «بالعناصر الفسيولوجية جريا وراء بيديرو Diderot ، فان إثارة المخيلة تمثل بالفعل درجة إثارة الجهاز العصبي أو تهيج: «فأحلام الشباب وهم في حال البرامة تتأتى عن أقصى درجات التوتر الأنسجة الليفية (يقصد الأنسجة الليفية العصبية) والتي تشكل الحوامل الأصلية للرغبات الغامضة، والقلق الغامض، والاكتئاب Melancholy وهي حالات لا يتفهمون أسبابها»^(٥) وإذا نحن ضرينا في إثر المقال الخاص «بالبهجة» الوارد بالانسيكلوبيديا Encyclopaedia

ترجمة يوسف ميخائيل أسعد

فاننا نجد أنه يعرفها بأنها عبارة عن «قلق واكتئاب غامضين»، يرتبطان بصفة خاصة بتغيرات فيسيولوجية تحدث عند البلوغ، وتشكل حالة تتعلق بالاحساس تنصف بثلاثية عامة ومسوية.^(٦) ومن هنا فإن كل «بهجة» تتضمن - وفقا لهذا التعريف - عدم وجود القلق اذا ما قورنت بموضوعها الخارجى. فالجسم المدرك عندما يرد الى مفرداته المفككة، أعنى عندما تنزع عنه صفته الكلية المجازية^(٧)، فإنه يصير منسحقا ومبعثرا ومجزءا الى سجاوهر مفردة monads مفعمة «برغبات»، وهى تكون شبيهة بتمثال كوندillac أى أنها تفقد استقرارها من خلال مجالات قوة العالم الظاهرة، وتصير طوع بنان الطاقة الاقتصادية للأجسام الأخرى على طول الخط، وهى الأجسام التى تحدد نطاقها الخارجى، وقد خرجت عن نطاق القوانين المتناقضة العامة للجذب والطرود التى تتحكم فيها». فهنا فى هذه الدنيا نجد أن كل جزء يتجمع بتجاه الانسجام المركزى للكل، وذلك من خلال دافع impulse. فنحن نتصادم بعضنا مع بعض، ويلقى بنا الى الخلف والى الامام بالقوة التى تحتفظ على نوع من الاتزان والنظام، نشارك فيه بطريقة آلية^(٨)

وبهذه الطريقة فإن النظرية الحسية تنفى عمل الجسد بشكل متناقض وترده الى دافع غير محدد لا يعثر على هدفه فى ذاته، بل فى «نظام عام» افتراضى ولا يخضع لنظام ما على الاطلاق، لأنه يرتبط بخطة غامضة خاصة بالتوازنات، بل وبالتوازنات البدنية بين عناصر الكائن الحى المختلفة homeostases. ففي ضوء النظرية الحسية فإن عدم اكتمال الانفعال passion لا يعدو أن يكون ترجمة مجازية لوضع الفرد فى علاقته بنظام يتسم بالفوضى^(٩). وحتى عصر التنوير فحسب، نجد أن روسو قد أدان هذا «الاقتصاد الحر للانفعالات» الى حد وصفه بأنه يستهدف حالة ما يستاء منه المرء الى دافع ثقافى، مما يتأتى عنه احرازه لتأثير ايجابى أو تقضى شامل. كل هذا يكون باسم محور أساسى جبل عليه الانفعال الذى يوصف فى المقال الثانى بأنه علة الثقافة ونتيجتها». «فاذا كان الومى الانسانى مدينا بالشيء الكثير للانفعالات» حيث «إبنا لا نسعى لأن نصرف إلا لأثنا نرغب فى المتعة، فاننا على العكس من ذلك أيضا. نجد أن الانفعالات تتوالد نتيجة تنمية معرفتنا»^(١٠) (١٨٢). والواقع أن روسو كان يرغب فى الحفاظ على الانفعال الى أقصى حد - أعنى الى لحظة مطلقة خارج حدود التاريخ - وخارج الشعور الخلقى الذى كان فى حالة فى حالة انبثاق بالفعل (باعتباره لحظة مشخصة) «الفريزة الوحيدة على الدافع البسيط للطبيعة»^(١١) (١٧٦)، دون أن يستحيل الى «دافع زائف» (٢٢٢) كالفشان يازاء «ذلك الخيلة التى تحدث فسادا كثيرا فيما بيننا»

(٢٠٠) وهو «موهبة متميزة وغير محدودة الى حد بعيد» وتعتبر «مصدر جميع ألوان الشقاء الانساني» (١٧٦). فبناء على هذا الرفض لجعل الدافع هو اللحظة التاريخية للمرور تجاه التجريد أو الفكر» (١٧٦) يبدو أن «العاطفة الخفية» عند روسو لا يمكن أن تكون مرتكزة - كما أراد لها كانط وبالأحرى هيجل - على أساس وسيلة بارعة «لقانون» معين كتعبير عن الذاتية Subjectivity وعن تعالى الشعور في مقابل الفراغ الذي يتصف به العالم. (١٧٦)، والشعور إذا استبعدنا ما قدر له من سوء حظ يعيش في تمامه وتفرد رافضا أن تكون مهمته لكي يحقق تسوية مع العالم الخارجي وهي على أحسن الفروض نوع من الاكتئاب، أو ما أسماه برناردين دو سينت بيير Bernardin de Saint-Pierre - سعادة سلبية» (على النحو نفسه الذي يقال بازاء اللاهوت السلبي) فتكون الطبيعة هي بمثابة امرأة جميلة تنرف دموعها، فهي ما تزال تهنأ من سخائها من خلال اقتعتها المساوية» (١٧٦) والواقع أن روسو يحلم بشعور لا يكون مفصوما من خلال وجوده في العالم، أعني شعورا واضحا مع نفسه، ويكون سولبسيا (السولبسية solipsism فلسفة تحصر الكون في نطاق الفرد وفي نطاق خبرته باعتبارها الحقيقة الوحيدة المؤكدة، المترجم) بحيث تكون منسجمة مع الوجود» وفي النهاية فأنى «أكون هنا وحدي على سطح الكرة الأرضية».

عدم تحديد هوية الانفعال والاحساس بالانتهاب

إنه من خلال نظرية المعرفة الرومانسية فحسب، أمكن للانفعالات التي تتميز بالحيلة والدهاء أن تضطلع بنور بطولي. وفي بحث مدام دي ستيل Madame de Stael (في عام ١٧٦٩) الذي كرسه في مدارس «تأثير الانفعالات في سعادة الأفراد والأمم»، فلقد انتقلت من التمييز الذي قرره روسو بين الطبيعة وبين الثقافة الى اتجاه ينحو الى التمييز الداخلي فيما بين الانفعالات نفسها بعضها عن البعض. فثمة الانفعالات «الطبيعية» التي لها هدف محدد بحيث تؤثر على النحو نفسه تقريبا في جميع الشخصيات التي تمر بخبرتها (مثل عاطفة الطموح والحسد والبنوة والأومة بل وحتى العاطفة الزوجية) وفي مقابلها انفعال «العشق» وهو نوع من الحمى يتضمن بصفة مستمرة هدفا خائليا لا يتسنى تحقيقه الا بوسائل واقعية» (١٧٩ - ٢٤٠).. ولقد كان هذا الدافع أو الانتحاء هو الذي أرسى بشكل واقعي أساس المثالية الترنسندنالية للفكر. وتذهب مدام دي ستيل في لحضها «للمنهج التحليلي» (هذا التعبير تستعيره مدام دي ستيل من الفسيولوجيين)، (١٧٦) فتؤكد على العكس مما يقرره هذا المنهج أن «تحليل الفكر يضع نفسه في غموض الانطباعات». فالحب يحقق نور «فكرة مركبة»، والعاطفة تكون متسامية الى مستوى ما قبل العاطفة.

والوسواس العشقي.. وهو عاطفة خاصة وليست عامة يحمل معه «شقاء عميقا لدى احتدامه» (١٢٠)، فهو فكرة فريدة تثبت في الفكر «اعتمادا على موضوع وحيد وهو يرنو الى شيء وحيد ومركز يوحى الى الروح بسمو الفلسفة» (١٢٤) والعمل على احواله يريق ما يتخيله المرء الى تفكير فيستحيل الانفعال الى تأمل، كما أن الرغبة في البحث عن موضوع خاص بها تستحيل هي ذاتها الى «تأمل فتعمل موهبة اصدار الاحكام على زيادة الشقاء»^(١٧)، وباختصار زيادة «الاكتئاب التأملية»^(١٨) (١٥٤) الى حد الوصول الى الاحساس بالقلق والفراغ» (٢٤١) وجعل «ما هو خارج عن ذاتيته موضوعا لمباهج غير محددة فحسب» (١٢٥)، كما أن عدم واقعية ما يتم تخيله بواسطة الانفعالات يسمح للشعور بأن يمارس التفكير المجرد في ذات الحيز الذي تحتله الحساسية، أعنى الاحساس بزواله شخصيا: «فكرة الموت لا تنفصل عن صورة الحب»^(١٩)، كما تقول مدام دي ستيل في نهاية كلامها. وبهذا الصدد فإن فراغ الانفعال «يناطر» الغريزة الأخلاقية عند كانت الى حد بعيد^(٢٠). فمذ أن قام كانت بتأليف كتابه «ملاحظات حول معنى الجمال والسمو» Meaning of Beau-ty and Sublime (١٧٦٦) مؤكدا أن «المرن يكون مسبب لدى السوداوى» انما ينفرد خارج نطاق التشخيص بالامصابة بالمرض مع «الاحساس بالسمو» وفق الحتمية التصنيفية للفكر الخلقى.. «فالفضيلة الحقيقية القائمة على أساس مبدأ إنما تضم في نطاقها شيئا يبدو متوافقا على نحو أفضل مع المزاج السوداوى في جانبه الأكثر اعتدالا»^(٢١). ووفق التعبير الكانطي الذي أخذت به مدام دي ستيل فإن «لا محدودية الانفعال» والذي يتسامى عن التعبير العقلاني ويشكل أساسه في الوقت نفسه، يكاد يتعذر تمييزه من «الاحساس باللاتهائية»^(٢٢).

وهنا يستطيع المرء أن يقيس المدى الذي يصل اليه الاتجاه المضاد. فمن سوء الحظ أن عدم المصادقية التي عزاها روسو الى الطريق الخاطيء الذي ينحو اليه الخيال (أو بسبب قصوره) إنما يتمشى مع الرومانسية، وهي فلسفة ترنسندنتالية تنطلق من عدم التوازن الجنيوى بين الفكر والعالم. فالانفعال في سموه الى الحالة الإسمية Nominal (الصب هو شيء يتعلق بالمخ. فكل رغبة انما هي في الواقع فكرة)^(٢٣)، فانه يصير مظهرا للروح. «فالافكار هذه كانتات حية جريا وراء ما انتحى اليه فيليه دي ليسلى آدم-Villi ers de l'Isle-Adam فيما بعد»^(٢٤). والواقع أن عصيان الانفعال على أن يتحدد يذهب على العكس من ذلك الى القول بواقعية الأفكار الفلسفية^(٢٥)، والى انعدام وجود الموضوع الحقيقي للذاتية العاطفية التي

تحدث عاطفة مفعمة بالموضوعية الميتافيزيقية كصورة متطابقة، هذا يبعد به كثيرا عن أن يخطر نفسه من خلال وضعه الخيالي الخداعي فيستحيل 'إلى' «ايدولوجية»^(٢٦)، بينما نجد أن استحالة تحديد الانفعال تتطلب على عكس هذا تأكيد واقعية «الافكار الفلسفية» وانعدام وجود الموضوع المناسب للذاتية العاطفية ليستح عاطفة مفعمة بموضوعية ميتافيزيقية كصورة متطابقة. والواقع أن التحيز الثقافي المكفول للانفعال (ذلك الشعور المتعلق بالاكنتاب الذي يعثور حياة كل الشعوب)^(٢٧) لم يعد تحل شفرته باعتباره تحاتا للحقيقة بواسطة أخيلة الغرور، كما أكد روسو، بل باعتباره التقدم الحقيقي للشعور الذي يصير واعيا بنفسه ويغيا به عن العالم، حيث إن «مسار» روح الانسانية يتجه من الديانات المادية الى الديانات الروحية، من الطبيعة الى الاكوهية» سجرنا وراء الافئدة المستخدمة في كتاب «حول ألمانيا» de L'Allemagne^(٢٨). وبالإجمال فإن مدام دي ستيل تستعير اغاميم التي أوربتها في Kulturgeschichte من مقال بعنوان Tragedy في ملحق لمارمونتال بالاتيكيونيدا. «فنظام القدر الذي نجده في التراجيديا الكلاسيكية يدعم مبدأ المساواة الجمهورية، ثم تلاها في العصر الحديث، نظام الانفعالات الذي تولد عن ملكية مركزية تفضل تركيز الروح وذلك بتحويل الانفعالات الى السخيلة نزولا على طلب نواتهم»^(٢٩). ولكن في هذا التحول الى دخيلة المرء، فإن الشعور الذي كان في السابق متجها الى الخارج بالكامل نحو العالم^(٣٠) قد أخذ يتجه الى دخيلة المرء مغضيا عن عالم الأشياء، فبين «وجود دافع غير الدافع الارادي»، وبين عمل القدر الاعمي والاصم الذي يعتبر مشاعر الناس كئنها لا شيء. فإن هذا التأمل الصعب «يكون موجها الى نظام ذكي فيه يسأل قلبنا ثم يقدم الاجابات الى قلبنا» (١، ٢١٢ - ٢١٣). فظهور الغموض بأزاء لانفعالات في التاريخ يشير باختصار الى بزوغ تمزق في الشعور من خارجية العالم حيث يكون قد صار موضوعيا موضوعية تامة، حتى يتسنى له اكتشاف ذاته باعتباره ذاتية نافذة تنشيء النزعة اللاشعورية للانفعال كوعد بكنية عقلانية، وتجعل من أخيلة وفراغ الذاتية المتحولة الى لداخل على ذاتها الموضوع الفعال لهذه الكلياتية.

نظرية الانفعال وانفعال النظرية

ان «شاتوبريان» Chateaubriand قد ارتفع بغموض الانفعالات الى مستوى الاحساس الميتافيزيقي شأنه في ذلك شأن مدام دي ستيل. بيد أن تدمير الانفعال الواضح في عمله قد أجبر الذاتية على أن تتطابق مع الوضع الجمالي للشعور، وذلك هو عمل «الروح» أو «النزعة الشعرية» للمسيحية التي نجد فيها «الطبيعة المفلقة للانفعالات التي لا تعمل الا على نواتها، دون ما هدف ودون ما موضوع. ولذا فإن مرارة الانفعالات المخنوقة التي تختمر بعضها مع بعض» تعمل الآن مثل الظل الذي يلقي به الفكر على العالم، وكاسقاط أقل روعة من الأصل بحيث إنه في رد فعله «يلون» ما تستحسّه الخيلة من صور. والخيلة ثرية وخصبة ومدفوعة، بينما الوجود فقير وقاحل وغير مثير». فعندما يفرغ المرء مقومات واقعه من كل اهتمام أو رغبة (بمعنى أن يعيش المرء بكامل قلبه في عالم فارغ)، فإن عدم تحديدية الانفعال يكون مبطلا للفجوة القائمة بين المصير المبتذل Prosaic للعالم وبين الحالة المثالية والشاعرية للروح. وبهذا المعنى وصف شاتوبريان الأخلاق المسيحية بأنها أخلاق جمالية بصفة رئيسية. فطابع الديانة المسيحية ينحو الى حمل الانسان على الاعتقاد بأن «العالم ليس موضوع رغباته، وأن هذا الواقع الموضوعي سرعان ما سوف يفلت من قبضته وذلك بأن تقدم اليه دون توقف صورة ذات جانبيين للمعاناة التي يلاقيها في العالم من جهة وأفراح السماء من جهة أخرى مما يجعل في القلب وعيا بالشرور الحالية وبالأمال البعيدة على السواء... إن طابع العقيدة المسيحية يعمل على تشجيع نشوء أحلام لا تتضب «بالشعور الذي يقابل في الخيال موقع الاكتمال الحقيقي ذي الجمال الموضوعي الوحيد». ولقد رغب شاتوبريان في أن تظل هذه المفارقة الجمالية التي أفادت الحقيقة الروحية على حساب الابرار الواقعي في ألا تجد الى العلاج سييلا. وفي سبيل شرح التأثير الجارح للحقيقة الروحية المجسدة كذلك التي يمثلها غموض الانفعالات بازاء الروح، فإنه ابتكر ما اسماه «المشهد الأول» للرغبة غير المشبعة والاسقاط على ماضى الارهاب الثوري لعام ١٧٨٩^(٢١). ويتدمير الأبنية الثقافية السابقة، فإن الفارة البربرية قد عملت على تقوية هذا النفور من الأشياء المحسوسة في الحياة كما عملت على الارتباط بغير توقف «بالروح الانسانية... وبانطباع الحزن، وربما حتى بوصمة خفيفة من بغض الجنس البشري والذي لم يندثر تماما على الإطلاق»^(٢٢). والواقع أن الثورة العارضة للانفعالات التي تعتبر نتيجة أفرزها التاريخ قد صارت منذ ذلك الوقت الى ما بعده من خلال قلب مناسب للخيال، السببية الداخلية والغائية لهذا التاريخ. كما صارت الصدمة المتأقنة عن الواقعة التي تربط

الشعور ينبوع من ثورة دافقة^(٣٣). ومن هنا تتأني الحلقة المفرغة التي لاحظها باندهاش في كتابه روح المسيحية Le Genie du Christianisme وهي الروح التي ترغب في أن يستمر الاكتئاب موجودا في انبثاق من فراغها. لقد كانت ثمرة حياة الرهينة التي انسحب فيها هؤلاء الناس غير المحظوظين الذين خدعهم العالم، اكتئابا مدهشا ولكنها كانت في الوقت نفسه ومن خلال جهد غير عادي القموض نفسه الذي غمر فيه الاكتئاب مشاعر تلك الرهينة فكان ميلادها الثاني نتيجة لذلك^(٣٤).

والواقع أن هذا الانفعال الأسطوري والجمالي لا يمكن التعبير عنه الا من خلال التعرض لاحدى القصص. فكما هو معروف فان رينيه René قد عمد منذ البداية الى ايضاح موضوع غموض الانفعالات كما عرضه في كتاب Le Genie التي فهمت لدى نشر الرواية منفصلة على أنها «هراء بائن. وحيث انها منحت جائزة باعتبارها مثالا «لدراما جديدة بالاعجاب أو التي يتسنى للكتاب المحدثين أن يستوحوها بفضل «هذه الحالة غير المحددة للانفعالات» ويفضل هذا الوضع غير العادي للروح، فان سرد الأحداث الروائية يستمد شرعيته الى الحد الذي يفرز بواسطته الانفعال الغامض للبطل وجهة نظر مجردة يسوق فيها فكره بطريقة موضوعية. «فهي في الواقع لا تعدو أن تكون فكرا... دون وجود أى عنصر من عناصر المقامرة»، كما تشير مقدمتها الى بنية البطل نفسه معلنا أنها سوف تكون قصة حياته شخصيا أكثر من كونها تاريخا لأفكاره^(٣٥) (١٤٢) وتقييما لفلسفته الاكتئابية^(٣٥) (١٤٨). ولعلنا نلاحظ أن اختيار فكرة (وهو في هذه الحالة نظرية غموض الانفعالات) في دور تلعب لحظة قصصية غير مسبقة، انما هو اعلان عن مفهوم جديد الرواية كنظرة كلية مثالية يتم تحقيقها من خلال مستقبل غير محدد للانفعالات. والواقع أنه استمرارا «للقصص الفلسفية» التي شاعت بالقرن الثامن عشر، اعتبرت مدام دي ستيل التي واحدة من قصصها وهي زولا Zola جزءا متكاملا من كتاب Traité sur la Passion وقد تحققت فيها تجريبيا هذه النظرية. وعلى النحو نفسه فان برندين دي سانت بيير قد استمدت قصة Paul et Virginie من المسلمات التي قدمت في كتاب Etudes de la nature. «وفي قوام هذا الكتاب الصغير لا يوجد شيء سوى تطبيقاتي لتلك النظرية على أسرتين شقيتين»^(٣٦) ويعد رينيه فان الوضع النظرى للرواية قد تكلد حتى أكثر من هذا في اتجاه «تاريخ الروح»، التي عملت على تحقيق ذاتها من خلال الغياب «أو عدم الاكتمال الذي أفرزه الوعي الروائي. فبدما من عمل بلزاك Balzac المسمى La Comédie humaine حتى عمل زولا Zola وهو

سلسلة - Rougon Macquart، انما نجد أنها تتشكل جميعا من اعادة قص منشأ الغائبة المثالية التي تبطن سلاسل الأحداث المترابطة والمتباينة للانفعال^(٣٧). والواقع أن الخلو من المعنى أو «غموض الانفعالات» كنتيجة للوعي غير السعيد، انما هو في الوقت نفسه يمثل أفق التوقع horizon of expectation لاحساس لا شعورى سوف يتحقق عبر التاريخ. علما بأن النظرية الرومانسية «للتمزق» Fragment تقوم أيضا على أساس وجود فراغ في الشعور يتبدى في نشأة المثالية الكلياتية، الرامية لفكرة الكلياتية ذاتها. ولقد تحدث إدموند بورك Edmond Burke عن لانهاية الصورة الوصفية الأدبية (الاسكتش)، وتحدث ديلاكروا عن «تأثير الاسكتش» في الخيال وهي الصورة التي تشبه الغموض vagueness، فتمتد بسهولة بحيث تضم في نطاقها موضوعات شاسعة vast من الاشارات الموجزة^(٣٨).

غشيان المحارم : «الكارثة الجميلة»

إن أفق التوقع الذي له أهمية يمكن أن تحدد مستوى الرواية - أعنى المدى التخيلي للانفعال، والذي يتجسد في رينيه من خلال الفكرة الرئيسية في السر Secret والتي يجب شرحها^(٣٩). والواقع أن القيمة الحاسمة للانفعال ترتبط بحادث مفاجئ، coup de theatre ينتهى باعتراف أفضى به البطل في أسلوب قصة بوليسية^(٤٠)، الى شاكستاس Chactas وللأب سويل Father Souel. والواقع أن الانفعال الغامض وغير المحدد الذي أظلم خيال الشاب في سياق أحداث القصة كشف النقاب عنها في نظام ارجاعي للحلوة، لكي يكون نتيجة لحب يتعلق بالمحارم. «أيها الأصمقاء» انى علمت بعد ذلك ما كان ينبغي أن يذرف من دموع تكفيرا عن الشر الذي لم يكن خياليا على الأقل. فانفعالاتي التي ظلت غير محددة طوال تلك المدة وقعت على هذه الضحية الأولى في ارتباط بالغضب الشديد». ومن العجيب أنه في اللحظة نفسها تتخفى فيها أميلي وينكشف فيها السر الرهيب، تشكل موقف يجعل رينيه حبيسا الى ما شاء الله في رغباته المتضاربة. ومنذ ذلك الوقت فان الخيال المحتكم بالانفعال، يبرهن حرفيا على أن يكون «بغير هدف وبغير موضوع» لا لأن موضوعه غير موجود بشكل ناجع، بل على وجه الدقة لأنه لا يستطيع أن يعثر على موضوعه في التعبد للفن والموسيقى والشعر بممارسة أحد الطقوس. وفي هذه النزعة المسرحية للموت الرمزي (أميلي راقدة على حجارة وصيف الكنيسة» لكي تموت بلاعبا لة ورينيه يسلم السيف «القرباني» الى

الكاهن) فإن الحفل المسيحي «يلعب» باختصار الوضع المترص بالضعير. والواقع أن وجود الموضوع المتعلق بغشيان المحارم يتضمن بالنسبة للشعور الذي يتقهم احتجاب هذا الموضوع عن الوعي، كما لو أن الجاذبية الفاضلة به لم تكن سوى اسم آخر لرفضه^(٤١).

ولهذا السبب فإن على المرء أن يقاوم الإغراء باخضاع رينيه للتحليل النفسي. والواقع أن فكرة غشيان المحارم باعتباره مظهرا من مظاهر التحريم والتي تفسر بإدراك مدى معاناة رينيه، قد دعمت في الواقع الباراميتير الأنثروبولوجي^(٤٢) الذي احتاج إليه شاتويريان ومع القرن التاسع عشر لكي يستنتج مفهوما للفجوة التي لا يملك عبورها بين الشعور والعالم الطبيعي^(٤٣)، وهي الفجوة التي لا يمكن تصورها إلا من خلال «ثقافة» مسيحية ومن خلال قصة فنية حول العاطفة الأثمة. «ولقد كان على المؤلف ان أن يختار موضوع فيدرا Phaedra، لو لم يكن راسين Racine قد قام بالتعرض لهذه القصة، كما يعلن في مقدمة رينيه^(٤٤)». وكتمهيد لتحليل «غموض العواطف»، فإن الجهاز التقدي في Le Genie يظهر في الواقع تفوق فيدرا الحديثة على فيدرا الكلاسيكية، وهو تفوق يعزى جوهرها إلى الاعتراف الصريح بغشيان المحارم كعامل شعوري في التراجيديا، «فأنا استشيق كل من غشيان المحارم والخدا ع» (١ - ١٢٨) وهذا الاعتراف الذي تقضى به فيدرا راسين يتشكل من «أكثر الصيحات قوة التي سبق للعاطفة أن نطقت بها» وذلك لأنها في الوقت نفسه مطلب وتحريم لعاطفة محيرة - فهي تقدم «مزيجا من اليأس وحنقا عشقيا، كما كاد شاتويريان أن يتصورها في توقعه لتفسير أعمال المفكرين اليونان المعاصرين^(٤٥)». وبهذا الصدد، فإن وجود غشيان المحارم كان في العصور القابرة بمثابة ألوان سلوكية «أوديبية بدون أوديب»، ذلك أن إدراك الاحساس بالذنب لم يحدث إلا في عصر متأخر في ارتباطه بفكرة العاطفة الميتافيزيقية التي أدخلتها المسيحية. «ففي العالم القديم لم يكن غشيان المحارم نادرا جدا ويشعا بحيث يؤثر مخاوف غائرة في قلب المذهب. وإذا صدقنا ما قاله ترتوليان Tertullian، فإن «ما لاقاه أوديب من نواب لم يكن إيشير سوى النكات من جانب مشاهدي المسرحية من المقدونيين» (١، ٢٨٩). ومن غير شك فإن هذا قد ورد في ذاكرة روسو الذي قام بمقارنة التمثيليات الكلاسيكية البريئة لفيدرا وأوديب في تراثهما القومي القديم» من منظور (حديث) مربع (أشارة إلى فيدرا راسين)، حيث تلوث المخيلة بالجرائم التي تحصل على ارتعاد الفرائس^(٤٥). وبينما نجد أنه عند النقطة التي عندها يطعن فيها «الخطاب إلى دالمبرت» "Lettre a

d'Alembert في أن الوعي عند من يغشى المحارم يعد انحطاطا للعاطفة الطبيعية التي انحرفت وفق التقييم الحديث - مع الدعم الخطر للأخيلة «الفجة» فأننا نجد على العكس من ذلك أن شاتوبريان قد عزا الى هذا الوعي نفسه التقدم لايجابى للفنون التي تقوم على «هذا العلم الخاص بالأسف والتقدم بالروح التي لم يعرف القدماء شيئا عنها» (١٠٢٩). والمسيحية في كشفها النقاب عن أن غشيان المحارم يشكل منبت «الانفعالات الفجة» فإنها وفقا لما تقره Le Genie قد قامت بتبرير هذه «الكارثة» التي لم يكن القدماء قد عرفوا كيف يدركونها باعتبارها القوة المحركة للعاطفة المساوية.

« مخطوط مربع » اسم Le Natchez

إذا كان تطور غشيان المحارم كما في René ، يعد بمثابة تكرار للتطور الذي ينخرط فيه النوع بازاء حظر غشيان المحارم كما ورد في Le Genie ، فإن هذا في الواقع لأنه قبل الانتماء الى «القبيلة المسيحية» فإن رينيه كان منتما الى قبيلة أخرى أكثر بدائية انبثق منها الوعي الخاص بغشيان المحارم. ويبدو أن كتاب شاتوبريان قد بنى في الواقع الى حد بعيد على أساس ما بقى من مخلفات قارة غامضة ومخطورة في عصر ناتشيه وهي قبيلة هندية لم يتبق منها سوى شاككتاس على قيد الحياة. والواقع أن ما يسمى بالمقتطفات التي أنقذت من الثورة، وأيضا المقالات حول الثورات وأيضا أتالا. Atala ، ورينيه، والعديد من الأوصاف العديدة للطبيعة كما رويت في Le Genie وأيضا الأوصاف التي وردت بعد ذلك في Le Voyage en Amerique ، وأيضا بالطبعة المنقحة من Le Natchez فإنها جميعا «مقتبسات» من «المخطوط المربع» المسمى Les. Natchez.^(٤٦) وأكثر من هذا فإن تاريخ «هذا المخطوط البدائي جدا» يعيد تقديم الاستراتيجية كلها المتعلقة «بفجاجة الانفعالات» التي تتشكل من الرغبة والمنع. وثمة احتمال ضئيل أن يكون النص قد نقل مرة أخرى من أمريكا وهو احتمال أضعف من أن يكون قد خبيء في صندوق بلندن. ثم فقد خلال الثورة، ثم وجد في النهاية خلال عودة الملكية Restoration ، ولكن بعد أن فقد جانبا من محتواه المتكامل الذي يرجع أننا سوف لا نعرض عليه على الإطلاق.^(٤٧) ومن الجدير بالذكر أنه مع ابتكار هذا العمل، فإن تحطيم الوحدة الأصلية قد تزامن مع الوعي الجديد بغشيان المحارم على الرغم من أنه

وفقا لعالم Les Natchez فإن البراة المتطرفة بالانفعالات قد اختفت، وهي الانفعالات التي صارت بالفعل مثار إشكالات مع انبثاق الاحساس بالذنب في المسيحية.

ومن الواجب أن نقول أن مجتمع ناشيه Natchez قد مارس غشيان المحارم من خلال نظام تطوره من خطيته دون أن يكون مدركا لتلك الممارسة. ألم يتخذ ريني René سليلات Celuta زوجة له، بالرغم من أنها أخت أخيه بالتبني من خلال تبادل الدم تيمنا للتقاليد الهندية؟ وأنه لمن المستغرب أكثر من هذا أن شاكتاس وأتالا Atala في اللحظة التي اكتشفا فيها بالمصادفة أنهما «ابنى لوييز» فانهما لم يتمكنا من التخلي عن اشتهايهما بعضهما لبعض، كما لو أن قوة انفعاليهما لم تستمر إلا بسبب تماثلهما بالقربة. «فالمصادقة الأخوية التي أتت لاقيناهما وانضم حبها الى حبنا كانت أقوى من أن يتطلب عليها قلبانا». ومنذ ذلك الوقت فإن سرعات أتالا صارت بغير ما جدوى... (٨٧) (٤٨). وأكثر من هذا فإن الأوصاف المسهية التي ذكرتها فلوريدا Florida تحمل شواهد على أنه لحظة اشتعال الرغبة، يأتي دور تعقيد الطبيعة التي تعمل على استغلال غشيان المحارم لما تبتغيه من التكاثر. فثمة الغابات الرائعة التي تكون أغصانها عالية وما تتوج به من أوراق شبيهة أيضا بالستائر وتكون شبيهة بسرير ليلة العرس، وثمة أشجار الأناناس المتوهجة التي كانت تشكل ما يشبه الشمعدانات الموضوعة أمام إله الزواج. وكما يقول شاكتاس منهفشا فإنه اكتشف وجود «طبيعة مخبوءة وسامية لكنها ليست سوى وسيلة مأكرة قد أعدت للخدا» (٨٧) الذي تحيكه للمحبين بازاء غائية رغباتهم. ولكن من المؤكد - كما نعلم - أن ثمة جرس ناسك قد دوى من جانب العناية الإلهية مقترحاً القمة التي بلغها غشيان المحارم عن غير قصد. ومع هذا فإن تحريم غشيان المحارم لم يستوعبه ضمير الناصريين له، الذين لم يروا في التحريم المسيحي سوى فرض لاينبيولوجية مستوردة. فنطق شاكتاس مجددا قائلاً «ليت الإله الذي يذهب الى معارضة الطبيعة يتلاشى». وقد اتهم حتى في René بأنه يظل أوبيدا الأبدى كما ذكر في افتتاحية Atala : فثمة شابة قامت باصطحابه كما قامت أنتيجون بمصاحبة أوبيد. (٤٩) وفيما بعد نجد أن أتالا رفضت الاستمرار في علاقتها بشاكتاس وذلك ليس بحال من خلال اقتناعها بنبيا بل مجرد وفائها بقسم «خرافي» نزع من بين شفقتها بينما كانت الى جانب فراش موت أمها. والواقع أن أتالا من بين البطلات اللاتي وجعن قبل الرومانسية بدما من جول Julie في Le Nouvelle Héloïse الى madame de Mortsau في Le Lys dans la vallée هي بلا شك المرأة

الوحيدة التي تؤكد بصراحة في هذا الصدد حتى على فراش موتها عدم امكانها تحويل طبيعتها التي خلقت عليها عاطفتها ومن ثم فقد أخذ الاحراج بالآب أوبري Father Aubry كل مأخذ (١٠٣).

ولقد كان النقاد على حق عندما رأوا في Les Natchez استمرارا لوجود الرواية «المسعورة» -frenet- ic التي انتشرت في فرنسا بعد عام ١٧٥٠. فلقد تضمنت تلك الروايات اشتهاا للموتى وقتلا للأطفال واستخداما لأساليب العنف في القتل^(٤٩) وكانت تعتبر جميعا أشكالا طبيعية للسلوك الشائع بين شعوب الهنود الحمر وكانت منسجمة مع فلسفة دى ساد de Sade عن الطبيعية^(٥٠). وبهذه الطريقة فإن تبرير العاطفة المحمومة فيما بين شكاتاس وأتالا بفضل روابط الدم قد صدر مباشرة عن «الفلسفة في مخدع المرأة La Philosophie dans le boudoir» . حيث وفر غشيان المحارم نموذجا لجميع الخصوصيات التي تعتمل في انفعال العشاق». فإذا كان الحب متولدا من المشابهة بين العاشقين، فإين يمكن أن يوجد على نحو أفضل من تواجهه بين الأخ وأخيه، أو بين الأب وابنته؟^(٥١). وبعد اعادة قراءة Les Natchez في ضوء Le Genie فإن هذا بعد اتمامه يسمح باختبار مفهوم روسو الخاص بالطبيعة، وهو المفهوم الذي دفع به دى سادى الى أبعد ما يتضمنه من نتائج. وكما هو الحال في Elysee كلارنرClarenz وكما هو الحال أيضا في جزيرة الجنة في بول وفرجينيا ، فاننا نجد في قلاع دى ساد كما نجد في "the American new Eden" (كما تبلور في Les Natchez) فإن العاطفة الجنسية لا تتضمن أى هدف سوى تشكيل صورة خنثية لعاشقين في ظل ستار «الأرواح الشقيقات». فالعلم الذي اقتفى رينيه أثره في العالم الجديد New World كان «الاقبال على محبة حواء مستمدة من ذات نفسه». ولكن في اطلاق اسم على غموض الانفعالات في الشجب الاسترجاعي لارادة الاتحاد أو الانصهار مع الطرف الآخر، شبيه بالتعبير عن غشيان المحارم التي لا تترك نفسها، كما تشبه تذكر الماضي كما فعل البطل في Le Genie تحمسه لأسطورة «الروح الجميلة» "beautiful soul"، التي توورثت عن ليبنتز Leibniz عبر القرن الثامن عشر والتي ما تزال قائمة على الاعتقاد في «الاستخدام السليم» وعلى أساس «الاستخدام الشريف للعواطف الجنسية». والواقع أن ما سبق أن ذكره كانط بصدد «الروح الجميلة» لم يكن قد حدد بالفعل في ضوء «الخير» بل بتوجيه الحياة بتجاه «ما يمكن ادراكه عقليا» اعنى شيئا لا يتسنى الا من خلال خبرة جمالية تتعلق بالطبيعة والفن^(٥٢). ولقد عمد هيغل Hegel الى الانتفاع باعتراض كانط الخاص بالواجب بازا-

الطبيعة الى شوط أبعد حيث إن الوعي الخلقى لديه قد نهب إلى حد إغلاق ذاته في بخلته البحتة وفي الفراغ أعنى في شعوره بسوء الحظ^(٥٢)، حتى يتسنى صب الافتقاره الى الفعل على العالم^(٥٤). فمن خلال الوعي المشزوم الذى كشف النقاب منذ ذلك الوقت عن قبح العالم، فإن الحالات العقلية المؤقتة قد استحالت إلى مزاج أو الى سخرية الروح، التى اكتشفت عدم التوازن بين الواقع والمثالى. «وأكثر من هذا فانى لست بأى حال مثل روسو متحمسا للمحبيين»، كما تعلن مقدمة new René. «فإننا لا اعتقد بحال أن الطبيعة البحتة هي أجمل شيء على الإطلاق فى العالم. فإينما وجدت الفرصة لمشاهدتها، فانى وجدتتها فى غاية القبح» (٢٦٦). وهكذا نجد أنه مع تفجر عالم البراءة فى Les Natchez مع قدوم عالم Le Genie قد بدأت بشارات حقبة من «الروح» النقدية تبعث مرحلة الطبيعة السانجة وذلك من خلال الانخراط فى الوعي بغشيان نحارم. ولقد خلصت المقدمة الى: «اننى أعتقد أن التفكير هو الذى يجعل الانسان على ما هو عليه وبالتالي فانى لا أعتقد بحال أن الانسان الذى يفكر هو وحش فاسد»^(٥٥). والواقع أنه لدى اكتشاف أن غشيان نحارم هو السبب فى «غموض العواطف الجنسية» فإنه صار عاملا على أحداث انشقاق فى الوعي النقدى الذى صار متعارضا بغير أمل فى العلاج بين الطبيعة البهيمية وبين الذاتية المتسامية^(٥٦).

وبهذا المعنى تستطيع Le Genie أن تؤكد أن العالم الكلاسيكى لم يكن لديه أى شعر وصفى بمعنى الكلمة، وأنه قد أخطأ فى فهم الحقيقة الموضوعية للطبيعة. فهم قاموا بوصف العادات، ونحن قمنا بوصف الأشياء. والطبيعة فى نظرهم لم تكن شيئا أكثر من خلفية تكاثرت بسرعة للصورة. ولكنهم خلافا لنا لم يقوموا بوصف الأنهار والجبال والغابات بشكل مباشر» (٢، ٤٩٧). ولا شك أن الأوصاف العديدة للطبيعة الأمريكية والملاحظات المتعلقة بالتاريخ الطبيعى فى Les Natchez أو فى Le Genie عندما قامت بتعريف العالم على انه موضوع غير مناسب للرغبة، قد أقتعتنا بغموض العواطف الجنسية جعلت العالم موضوعا منفصلا عن الشعور الذى يقوم بتأمله أو ملاحظته، وواصفا إياه كما نفعل بازاء الامتداد، ولا يكون متطابقا مع الرغبة بل يكون فى عزلة أو فى نطاق الفيرية. فالرجل يجلس على جنوع شجرة ويأخذ فى التطلع الى هذا وذاك من الأشياء الى السماء بنجومها، والى ظلال الليل، والى النهر، وقد أخذ يحس بالقلق وبالإثارة كما لو أنه ينتظر شيئا ما لا يعرفه. وربما يكون الاحساس بالفيرية أو بالاغتراب مبطلنا

للحلم يعلم ايجابى عن الطبيعة رغب القرن التاسع عشر أن يتخيله فى هيئة عدم استثمار للرغبة التى لم تعد تعكس نفسها فى موضوعها، بل تأضحت مجرد موضوع فارغ حكم عليه بالموت^(٥٧).

ومن هنا فإن «غموض العواطف الجنسية» عندما أعطت نفسها الاسم الجديد وهو غشيان المحارم فإنها تكون قد أحدثت انشقاقا حادا بين Natchez وبين Genie. وأكثر من هذا فإن «إعادة ميلاد» رينيه فى الوجود الروحانى للمسيحية كان مصحوبا «بعماد» جديد للاسم: فنجد أن Genie لما قد حملت توقيع «فرانسوا أوجست» "Francois-Auguste"، ولم يعد بعد ذلك «فرانسوا رينيه» وهو الاسم الذى تخلى عنه. وأكثر من هذا فإن المقارنات الدقيقة سوف تجلى عن الطريقة التى فيها تتعارض العبارات وتعوج ثم تتحد منحاذاة الى «جانب» Natchez ثم الى «جانب» Genie، فنجد أن «غموض العواطف الجنسية» يقوم بتوجيه عملية سيمترية بين الانفتاح على الخارج وبين الاتجاه الى الداخل. فمثلا هل يعلم الهنود الناتيشيون شيئا حول الموت (فالواقع أنه خلال «مهرجان الموتى» يقابل شاكتاس أتالا)؟ إن رينيه هو «رجل العواطف الجنسية» كما لقبه الهنود لأنه باعتباره هاملت الجديد قد علم ميلا Mila المؤمنة بالخرافات، وهى فى كهف الموتى الذى كانت متخوفة أن تدخل فيه، كيف تتأمل معنى الموت كوعى بالاعتراب عن عالم العواطف الجنسية، وأيضا إقصاء الرغبة الجنسية. والواقع أن رينيه نفسه لم يحرز معرفة بالقيمة الرمزية للموت الا فى Genie christianisme. فاكشافه لغشيان المحارم قد علمه ضرورة العمل بغير إلمام بكل الواقع - الذى استحال الى متحف جنازى واسع النطاق للروح،^(٥٨) مثل الخرائب الأثرية اليونانية أو الرومانية التى كان قد زارها. والواقع أن الأهرامات الغربية التى كان شاتوبريان قد أوجد فى أوهايو OHIO^(٥٩) - على نقيض كل الحقيقة الاثنوغرافية - صارت تضطلع بالوظيفة نفسها. والشأن هنا كالتشأن بازاء مقابر قدماء المصريين التى قام هيجل بذكرها فى افتتاحية Phenomenology of the Spirit فهم قد قدموا فى روايتهم الفنية الفخمة والفارغة المظهر الخارجى للحقيقة المتعلقة بالموت التى قامت المسيحية فيما بعد بالكشف عنها على أنها استمرار اتجاه الروح نحو الداخل. «فالآثر الوثنى لا ينم إلا عن الماضى» كما تؤكد فى Le Genie بالإشارة الى الأهرامات المصرية، بينما نجد أن «المعمار المسيحى لا يتحدث إلا عن المستقبل»^(٦٠) (٢، ٩٤). فالحاضر اعتبارماضى المستقبل الذى يجب أن يأتى وأن يتحقق باعتباره الحقيقة الوحيدة للروح - وذلك ربما يمثل لدى شاتوبريان معنى «غموض العواطف الجنسية» فى توازن مع

التطور الذى يبدأ من براعة Les Natchez ومتجها الى الجانب الجمالى النقدي فى Le Genie. فالواقع أن المجموعة الكاملة لمؤلفات الكاتب تحمل شهادة على أن المجموعة الكاملة تتفتح فى ابداعها، مثل اعادة قراءة سلسلة من الحوادث القديمة التى تتطلب دائما مناقشتها. فبينما تجد أنه بالنسبة لستاندال Stendhal قد كان عمله بالكامل مناقشة أمام محكمة قضيلة عند القارئ ليتخذ فى المستقبل الفهم الكامل لكتابه المسمى Souvenirs d'égotisme، كذا فإنه بالنسبة الى شاتوبريان فإن العاطفة الجنسية الفردية تتحدث دائما عن «الحياة بعد الموت». فجنورها تكن فى مستقبل التاريخ.

العاطفة الجنسية: دراسة فينومينولوجيا الروح

لقد سبق أن المحنا الي هيغل وقد كان هذا بمناسبة تعريفه «الفن الرومانسي» باعتباره حركة للأمزجة التي استتحتالت الي سراج» أو الي تجاهل من جانب الوعي الذى يؤكد تراسندنتاليته في العلاقة بعالم الظواهر، وتفسير «غموض العوطف الجنسية» باعتبارها مرحلة في ايقاظ الوعي وفى اعمال الروح فى المستقبل التاريخي. والواقع أيضا أن التحليل «عجلى للسوداء» وبدرجة أقل تحليل كانط الذى تعرضنا له من قبل - ينطبق على نحو أفضل بازاء «معاناة رينيه». فبينما نجد أن كانط يتحو بشكل مباشر الى المساواة بين الشك المرضى وبين «الفريزة الخفية»، فقد كان العرض المتعلق «بكرهية الجنس البشرى» فى نظر هيغل هو الذى كان يحمل شهادة على الصعوبة فى الانخراط فى «عصر العقل» من خلال نبذ الرغبات الجنسية منعقدة الشكل التى تعتور المرء فى خرقه، ثم قيامه بتحديد الاتجاه الى العمل المضنى للسلبية الديالكتيكية التى تسمح لفراغ الوعي بأن يجعل نفسه موضوعيا فى المستقبل الخاص بهذا العالم. فكل من لا ينبذ الرغبة الفجة لتغيير العالم، والذى يصر على أن يسقط رغبته على العالم بسذاجة، فإنه يكون معرضا للأصابة بالسوداء التى تضرب فى قوام أولئك الذين يرفضون التكيف مع شقاء العالم. أما الفرد الرشيد فإنه بقبوله «حكم الواقع»، فإنه بعد أن يفعل ذلك فسوف يصل الى مصالحة مع «جمهور العالم القاسى والمندمج بعضه فى بعض» وهو الذى قد صار وعيه موضوعيا منذ وقت قريب. والواقع أنه بالنسبة لهيغل فإن الانسان قد توقف بالفعل عن أن يكون مجر - كائن طبيعى منذ اللحظة التى بدأ فيها التفكير. «فهو على

علم بهذا الانفصال». ويعلق هجل في كتابه «العقل فى التاريخ Reason In History» بقوله «وهذا هو السبب فى أنه يقع رغبات الجنسية ويوسط فكره، أعنى التلبس بالمثل الاعلى فيما بين جيشان ورغبته وبين اشباعها». ويعمد هجل الى تلخيص هذا الواجب فى عبارة بليغة فيقول «ليس هناك وعى بذات المرء فى الرغبة الجنسية». وهذا هو السبب فى أن هجل وأيضاً شاتوبريان قد ذهبا الى أن احباط العاطفة الجنسية الذى يمارسه الوعى يؤدى الى الاحساس بالبؤس بسبب «غموضه»، ويعبر بكثر عمومية عن حركة الفكر الذى ينشد بطريقة مبهمه تحقيق ذاته فى التاريخ». ان الأفراد ينشدون خيرهم الذاتى ولكنهم فى الوقت نفسه يشكلون الرسائل والأنوات لشيء أعلى وأعظم يقومون بانجازه بطريقة لا شعورية». وباختصار فان «غموض العواطف الجنسية» ليس شيئاً سوى أحد الأسماء التى تطلق على «حيل العقل». وهذا الكم الهائل من الرغبات غير المحددة دائماً يشكل الأنوات والوسائل التى تستخدمها روح العالم لبلوغ هدفها، ولالارتفاع بنفسها الى مستوى الوعى والى تجسيده^(٦١).

وكنتيجة لذلك فان شاتوبريان عندما صار على معرفة مباشرة فى عام ١٨٢٨ بفكر هجل الذى رأى فيه «قائداً للحزب الفلسفى التاريخى»^(٦٢)، فانه شرع بغير صعوبة فى اعادة قراءة الفلسفة الهيجلية المتعلقة ب«غموض العواطف الجنسية». والواقع أن المسيحية اذا ما قورنت بالبيانات الطبيعية التى سبقتها باعتبار أنها أكثر المراحل نضجاً فيما يتعلق بفينومينولوجيا الروح، فانها تشكل لحظة الحقيقة المطلقة التى تفكر فى ذاتها «تأملياً». فالفكرة المسيحية عن المجتمع» (انظر كتاب Etudes historique) انما هى «برهان على تقدم الحضارة». انها «فكر يتطرق بالمستقبل» اعنى «يصدد الجنس وهو سائر نحو الحرية»^(٦٣). وهذا التقدم وهذه الحرية المتطرفة بالشعور الذى ينزع نفسه من الأحداث فى تأمل التاريخ، إنما يفسر البقية الباقية من النظام الهيجلى فى عمل شاتوبريان على المستوى الجمالى، وتكامل Les Natchez وأيضاً Le Genie du christianisme مما يؤكد فى الواقع اتجاه المشوار الديالكتيكي من النمط الملحمى للكتابة الى نمط قصصى جديد. ولقد أكد شاتوبريان عدة مرات فى مقدماته العديدة أن أتالا كانت ما تزال ملحمة كلاسيكية، مؤكداً بواسطة تقسيمها الى مقدمة تمثل النص الاصلى والى خاتمة... الخ، أن الحيلة الاستنباطية والمعقدة تعمل على احالة رتيبه فى Le Genie الى رواية^(٦٤). أما طبعة عام ١٨٣٠ المنقحة لكتاب Les Natchez فانها بمثابة مراجعة جذرية للمعارضة الديالكتيكية. ولقد شكل الجزء الأول ملحمة

مقسمة الى اثني عشر كتابا بينما نجد أن الجزء اثنى (وهو بعنوان Suite des Natchez) ينتمي في سياق كتابته المستمرة الى صيغة روائية صريحة. والجزآن بمثابة اعادة لتقديم الخطة التطورية للصيغ الرمزية عند هيجل^(٦٥). ومن المعلوم أنه بالنسبة لمؤلف كتاب «عالم الجمال» L'Esthetique فإن الملحة كانت تشكل الطريقة المفضلة للتعبير عن العالم الكلاسيكي، وهي الطريقة التي نجد بمقتضاها ان الروح لم تعد على وعى بصيغها الذاتي الذي لا يمكن الانفصاح عنه الا في الرواية، وهي النوع المناسب للتعبير عن تحديث الرومانسية^(٦٦). «والرواية باعتبارها في وضع مضاد للملحة والقصة. فانها نوع من الملاحم يتصف بالانفصالية التي لا يمكن التغلب عليها فيما بين البطل وبين العالم» كما لخص الموقف لوكاكو Lukacs فيما بعد^(٦٧). والواقع أن «غموض العواطف الجنسية وما تشير اليه من بزوغ الفرد المشكل، فانها تتبحر المجال أمام بزوغ أشكال فنية موزعة سواء على جانب الانكسار الاسلوبي الذي أحضرت Le Genie، أو كانت موزعة في الوقت نفسه على المركب الجمالي وعلى الاشكالية المتنامية.

العاطفة الجنسية «فكرة زخرفية وليست هدفا للتاريخ»

دعنا أخيرا نقوم بدراسة التاريخ المتأخر لرينيه. ان شاتوبريان كان سريعا في التعبير عن أسفه من أن نشر روايته منفصلة قد عمل على تغيير المقصود منها. فنتج عن التكاثر المنحرف «بزوغ أنواع عديدة من الرجال المتعزلين الذين يجمعن في شخصياتهم بين الانفعال والفلسفة، وهم الذين اهلوا كراهية الناس محل سمو الروح، وقد أخذوا ينغمسون أكثر فلكثر في كراهية الجنس البشري بعجز، مما قادهم الى الجنون أو الى الموت»^(٢٧٣). ولكن ألم يقم هو نفسه بتشجيع هذا التمسك بالإرادي «لغموض العواطف الجنسية»؟ الواقع أن رينيه لم يعد منتقيا الى ماضي Les Natchez ولا الى مستقبل Le Genie (وفي كلا المعلمين ثمة فراغات ذات دلالة تشير الى؛ شرود ذهنه). فرينيه ككتاب عبارة عن نص بلا هدف لا يعكس أكثر من شرود الزمن، فهو نص قد وضع بالقطع في وقفة مع التاريخ. فهو تعبير عن الشعور كحالة لانكار الوجود والافتصال عنه، ومن ثم فإن «غموض العواطف الجنسية» يظهر بوضوح الهوية المنحرفة بآلم دائم حيث تتبع الروح بغير أمل محاولاتها لتقديم الفعل الانعكاسي. والواقع أن الفرد في سبيل تحاشي المصيدة التي خللها يخلق الشعور نفسه في خطته «الفارغة»، فانه لا يستطيع سوى أن يقتل في نفسه هذه «الرغبة

المجنونة لأن يعيش»، كما ذهب الى ذلك «خطاب رينيه الى سليوت واصفا فيه العاطفة في Les Natchez (٢٧٩)». وباختصار ليس ثمة ملاذ سوى انتحار الشعور. ولكن ماذا يحدث بالفعل للشك المستقبلي أو لفرار العاطفة عندما لا تعود قادرة على تبريره، وعندما لا يتسنى فك شفرتها باعتبارها حيلة تستعيرها الروح لتبرز بها البعد عن المادة مؤكدة استقلالها الذاتي؟ الواقع أنه مع حلو الحركة التقدمية والثقافية للمسيحية، فإن رينيه قد لعب دور أسطورة ثقافية محضرا مفتاحا للروح - كما تبين العبارات الموجزة في الرواية: «إنهم يقولون... إن (رينيه) قد عاد الى زوجته.. ولكنه اختفى بعد ذلك بوقت قصير.. وهم ما يزالون يشيرون الى الصخرة التي استخدمها للجولس عليها وقت غروب الشمس» (١٨٢). والواقع أن «غموض العواطف الجنسية» وقد نزع عنها قيمتها البرهانية، فانها لم تعد تكشف النقاب عن أى شيء أكثر من طريق خاطئ، ينهجه الشعور على الدوام منفصلا عن مستقبل العالم، والهاجس المتلبس بمظهر سلبي لم يعد مؤثقا كما هو الحال عند هيجل، بل انه صار الآن مؤكدا وقد عبر عنه «غموض العواطف»، ولم ينته الا الى تأكيد ذلك «الحل الأجوف» الذي ذكره جان بيير ريتشارد Jean-Pierre Richard بصدد حديثه عن رينيه. وهكذا فانه مع موسيه Musset فقد صار «عدم تحديد العواطف الجنسية» علامة للحزن اللانهائي، وهو حزن غير محتمل. والواقع أن «كارتة العصر» قد (٦٨) ارتبطت بالنكسة المتعلقة بعودة الملكية بانجلترا، وبالعودة الجامعة الى مجتمع سبق ان اختفى والى تزيف لقوة صارت محاكاة ساخرة، وصورة زائفة لنفسها. وفي هذه المرة فان المجتمع ككل وليس الفرد وحده قد وجد نفسه مضطرا لحمل علامة الافتقار التي لا علاج لها. وهذا رمز مخيف للعقل الانساني الذي يرتد، هو نفسه ثوب الحداد بسبب ما خدع به». فرواية Le Confes sion d'un enfant du siecle انما تشير الى الملابس السوداء التي كان يرتديها رجال القرن التاسع عشر (١١ - ١٢) (٦٩). فهل الروح سوف تصير موضوعية في الترمل اللحظي للتاريخ، وبهذا تقتل التاريخ؟ «فهم - أعنى أطفال هذا القرن - كانوا متروكين مع روح هذا القرن أعنى الحاضر. فالكرب والموت دخلا في أرواحهم على مرأى من هذا الشبح الذي نصفه موميا» ونصفه الآخر جنين» (٧ - ٨). وربما يجد المرء في ستاندارل نفس تعبير غائبة التاريخ التي سبق أن عزيت الى «غموض العواطف». أما أرمانس Armance وهي رواية «موضوعها العوز» (٧٠) «لا تلجأ في الواقع في الفصل التمهيدي الى تفسير تاريخي لكارتة العصر، بل إن الأهمية الروائية للنص تكمن في أن السببية التاريخية لم تعد تفسر أى شيء». «فسر»

قدر أوليفيه Olivier يتقنى عن اللاشعور الذى على الرغم من الدقة الهامشية لستاندال (التي تعود الى جنسية مرضية (pathologia sexualis)، انما يرجع فقط الى مرحلته اللاشعورية التي تشير الى الموت الذى تسببه «السلبية الايجابية». والواقع أن فوضى الثقافات في Bouvard et Pecuchet وتزاحم الأيديولوجيات الدينية المتباينة في La Tentation de saint Antoine قد شكلا منذ ذلك الوقت مقبرة للروح المخترنة بواسطة ضريات عنيفة للرغبة فصارت راسخة في التاريخ (٧١). وحتى في الماضي ألسنا نجد أن «خدعة العقل» لم تتضمن «غموض العاطفة الجنسية» ولم تستحل في التحليل النهائي «حيلة ساهرة جانب الجنون».

ولقد سبق أن قام هيغل بتأمل مشكلات ما بعد الرومانسية. فما الذى يتقنى عن اللاشعور في التاريخ ومن التاريخ نفسه اذا استحال اللاشعور برمت الى نطاق الموضوعية في التاريخ؟ كما هو معروف فان كيركيغارد Kierkegaard قد وجد في الانحراف الأنطولوجي الذى بدأته العواطف الجنسية في تاريخ تحتم العيش فيه منذ بدايته حتى اليوم كحاضر، امكانية قيام مشروع جديد للشعور. فقال «ان التارسخ يبدأ مع الحاضر». ولكن هذا يعنى القفز الى الامام. والواقع أنه يرجع الى شوبنهاور Schopenhauer تحمل مسئولية كتابة الفصل الأخير حول «غموض» لعواطف الجنسية»، كما ترجع مسئولية فتح هذا الملف الى شاتوبريان. على أن اكتئاب عدم تعين العاطفة لم يعد بعد ذلك يحدد حركة الروح في البحث عن نفسها، بل إنه صار على العكس من ذلك يشجب إرادة حياة الطبيعة ورغبتها العنيدة للاستمرار بحاضر الأنواع الحية من خلال فيخ اللاشعور الفردى (٧٢). وبدلا من الرفض الكامل لكل نشاط جنسى أو الحل بالانتحار، فان الطريق الوحيد أمام الفرد للهروب من فقدان رغبته الشخصية قد تمثل في الارتفاع بعاطفته الجنسية الى مستوى الجمال المطلق حيث إنه في عالم «التمثيل البحث» في عالم المثل الأعلى النقي الخالى من كل عاطفة جنسية «فان الأشياء تبدو لنا غير مرتبطة بكل المكانة السامية للأمل، مثل الموضوعات التي لا تثير المتعة للتأمل بدلا من الاشتها الجنسي» (٧٣) كما قال شوبنهاور. وعلينا أن نلاحظ أن فكر ماثوس Malthus الذى امتد عبر القرن بأكمله والذى وجد قسما له في «تشف» «وعفة» شوبنهاور، اللذين كانا تابعين من الخوف من الرغبة الجنسية، وقد اتخذ هذا الخوف لنفسه بازاء أنواع الكائنات الحية مظهر غريزة الموت (٧٤). أخيرا فان سلسلة نسب ريتيه كن محكوما عليها بأن تتجسد في هيئة «مهرج من القمر» Pierrot de la Lune

ارتدى بواسطة حيل الماكياج ملابس الحداد «البياض». ولقد علم مهرج لافورج Laforgue باعتباره قارئاً جيداً لشوينهور وهارتمان Hartman (٧٥) أن العاطفة التي يتعرض لها النساء إنما هي «باعث زخرفى» (٧٦) وأنه يعلم فى الوقت نفسه زيفها بالقلب وخلوها من كل رغبة، وأنها ليست هدفاً للتاريخ، فهى حركة سريعة خاطفة ساندتها تموضع نفسها فى كل مناه، فهى قوام يغير أساس» فهى إذن لا شىء.

ولكن واحدة فقط من بين الآلاف ومية من النرد

فى لعبة المثل الأعلى والحب

بقصد معرفة وجودهما بلا شك

قد جعلها فى مرآف يسمح بإخراج المسألة الى النور (٧٧)

لعبة نرد مشبعة بارغبات، اللاشعور فى فلسفة التاريخ كما تصوره هيجل قد تنحى منذ ذلك الوقت لكي يحل محله تعريف آخر للاشعور. ولقد حمل «غموض العواطف الجنسية» شهادة لأنواع سوف تظل قائمة، تستدعى موت الفرد كما أوضح شوينهور ذلك، وهو الموت الذى تتشكل حيلته من العقل بل من الطبيعة التى جندت أغراماتها حتى يتسنى لها اصطيد الفرد فى طقس رتيب وجنائزى هو طقس الانسان غير المتماهى. والواقع أن «غموض العاطفة الجنسية» التى لا تعدو أن تكون غريزة حية للنوع، تجعل الموت مستحيلًا بشكل متناقض ظاهريًا، حيث ان الفرد قد انحبس فى دائرة مجموعة من الأفكار المجسدة للطبيعة، وقد حكم عليه بالعودة الأبدية (٧٨) للغريزة الدائمة البقاء. فطالما أن الفرد هو المأخوذ فى الاعتبار، فإنها تبدى نفسها فى الواقع كغريزة الموت. والواقع أن الألم المبرح الناجم عن عدم القدرة على أن يموت المرء كما عبر عن ذلك بوديلير Baudelaire فى "Squelette laboureur" (٧٩)، أو الهلع من حقبة كلية مطاردة من جانب «الموتى الأحياء» الذين دفنوا وهم أحياء (٨٠) أو من جانب مصاصى الدماء (٨١) – الذين لا يتمكنون بأى حال من العثور على راحتهم الأدبية وقد حكم عليهم بالفعل كأنهم عبيد للانخراط فى الحياة والرغبة، ولأن «تعاود ولايتهم» بغير توقف فى الساعة القدرية – فهنا يوجد كثير من الهواجس التى تشير بوضوح الى هذا الخضوع الذى يلزم به الفرد لدافع خاص بالنوع لا يمكن مقاومته، أعنى لإغواء الطبيعة «المتعطشة» للدم، التى تحيل العاطفة الجنسية الفردية الى مجرد أداة، والى دمية لهدف أعمى وتطوئى.

الموت فى هذا الفن القصصى :

من رينيه الى رينيه

إن فلسفة العودة الأبدية قد وجدت مجالها الطبيعى فى الحنونة الخيالية. ولعلنا نتأمل مليا مع جوتيه Gautier حوانيت «مصاصى الهماء» مثل حنونة "The Amorous Corpse" أو Arria "Marcella, a souvenir of Pomoeii". وفى هذه القصة القصيرة الأخيرة، فإن القيامة العجيبة للمدينة الميتة (مثل مصر فى Roman de la momie)^(٨٧)، إنما تحمل شهادة على ملح الحضارات القديمة من أن تعيش وتظل قائمة، وتحمل أيضا شهادة على رفض «الثقافات التجريدية» للموت. ولقد لعب تأثير ندى المرأة فى حمم بومبى فى قلب أوكتافيوس Octavius مثل الصنم الذى سيضمن مجازا الدافع للحياة، ورغبة الطبيعة التى لا تقهر والتي ماتزال موجودة فى اطلال المدينة القديمة^(٨٨). إنها إذن «العقيدة النكدية» للمسيحية التى تبنت فى شخص أريوس Arrius النصرانى عندما نبذ^(٨٩) Arria Marcella الذى فيه « لم يستطع ألفان من سنوات الموت أن تهدىء لديه «الرغبة فى العيش» فى لبو الوثنية^(٩٠). وكما هو حال رينيه عند شاتوبريان فإن المسيحية قد جاءت «لتجعل النعم محسوسا ومشاهدا»^(٩١) وهو فى الواقع - طالما أننا نتناول الفرد - مثله مثل دافع الطبيعة «جذاب» ولكنه محبط. ونحن نجد مرة أخرى البور الذى تلعبه المسيحية فى ايقاظ الضمير وفى شجب تلاعب النوع البشرى بالفرد كما فى La Faute de l'abbe Mouret لزولا فى مركز بارادو Paradou حيث يقوم ألباين Albine بقيادة سيرج Serge الى هذا المكان الذى يتم فيه الانجاب القدرى (٤٤)^(٩٢) وغشيان المحارم الذى تم برغبة الرجل والمرأة فى اللحظات الأولى من الوجود الانسانى، فى هذا القربوس حيث تعمل العود والخضرة اليانعة على الاغراء والفتنة، ولكن حيث أيضا «نتن الموت» (والشيء نفسه ينسحب بازاء الحمام الأسود الذى يشير الى أسف الحداد، وإلى ظلال الليل التى تفرز «سم الانتحار»، وإلى «الأحزان» أو غير ذلك من «هموم» (نباتات القطيفة) التى تملأ «حقل الاكتئاب» (٨٥ - ٨٦)^(٩٣)، الى حد أن ميكانيزم الرغبة^(٩٤) «تجبرهم دائما على أن يبحثوا عن شىء» (٩٧) - فى «الغابة العذراء» حيث فرض على سيرج بأن يولد مرة أخرى (٧٨) مع أثالا الباين تحت شجرة ضخمة وجدت منذ تكوين العالم، وهكذا فى قلب هذا اليرادو تجد أن «الرغبة الجنسية الاكتئابية» هى المنوطة

بالكشف عن «بشاعة» التزاوج الكئيب (١١٤) (٩١). ومنذ ذلك الوقت فصاعدا صار الأب موريبه ينقل «عاطفته الجنسية» الى «عاطفة موجهة الى المسيح» (١٤٥)، كما نقل الرغبة في المرأة الى تمجيد العذراء راغبا في ارادة «موت النوع» (٦٥) وذلك باختياره للطهارة المطلقة (٩٢).

وباختصار فإن ما نسميه «التدهور» "decadence" هو حسب تعبير شوينهور في مقالته النقدية المناهضة لهيجل، هو رفض قبول إمكان انقاص المعاناة في العالم (وفقا لتعبير أدورنو Adorno) ورده الى مجرد دياكتيكات (٩٣). والبدل الوحيد للرغبة في العالم كما سبق أن قلنا هو الانتحار (٩٤). وبينما نجد أن «غموض العواطف الجنسية» تشير في أساسها الى انبلاج فجر عالم الروح، فإنه يشير الآن الى الموت والتدهور وإلى نهاية العالم الذي يبلى ويصير مجرد مظاهر خارجية لروح (٩٥). بيد أن شوينهور يقدم أيضا الحل الجمالي وذلك بانتحانه الى «التمثيل» الذي يعمل على مصادمة الحياة مع الزيف حتى يتسنى كشف النقاب عن الحيلة. فما هو "Pierrot de la Lune" باختصار اذا لم تصبح الطبيعة زائفة، واذا لم ترجع الطقافية الحية الى مسرح عرائسه؟ (٩٦). فالمنظر الزائف المبالغ فيه للمتألق في مظهره لم يعد له ما يبرر استمرار وجوده. فلقد كان هو أول من يفهم أن الشهوة الجنسية ليست سوى شرك الطبيعة لاستخدام موت الفرد لافناء النوع كله. (٩٧) وكنتيجة لذلك، يؤكد استقلالية الوعي الذاتي في تحريك زيادة خريف الطبيعة، وذلك في اشتهاه فريسته التي تظل مجرد غشيان للمحارم متتكرة، وتكرارا لنفس الشيء طالما أن غيرية الشعور لا تأتي لكي تجب اختلاله العقلي.

والواقع أن إعادة كتابة الرواية الشهيرة لشاتوبريان المسماة Zola's La Curée إنما تشير بوضوح جدا الى التحديد الجمالي للرغبة. فما لم يجرؤ شاكتاس ورينيه على اتمامه مع اتالا وأميلي في غابة العالم الجديد، فإن رينيه René - أي فيدرا الجديدة - (٢٣٠) (٩٨) والمرأة المتلبسة بفشيان المحارم في العهد الجديد (٢٣٢) - قد أكتلمتا مع ماكسيم Maxime في المقر الزائف للمستبثب الزجاجي في قصرها في ضوء فلسفة جديدة لبارادو Parado، ولكنها في هذه المرة مقدمة في كل مظاهرها الزائفة كما لو أن الفن وحده هو الذي يعبر عن «حقيقة» الطبيعة التي هي على وجه البقّة تحايل وزيف وخداع (٩٩). والواقع أنه في هذه الزخرفة التي تعيد تشكيل «الغاية البكر»، فإن هذه الخضرة اليانعة - وهي فريسة «لاخايد هائلة» يهتمها «تهيج عصبي» وتتطلق «منها رائحة امرأة عاشقة» (٢١٩) - لم تعد تخفي الحقيقة وهي أن كل

جمالها وأشكالها ليس لها من هدف سوى التماسك، وأن ما تستعين به من مجازات لا يشير إلا إلى الجاذبية التي تخفي خلفها الرغبة الجنسية الفجة. «فزنيق الماء الذي يتفتح على سطح الماء (أو على الجلد) شبيه بالجزء العلوى من ثوب إحدى العذارى»، والعجنيات ترسلن شعرهن مثل شعر حوريات الآلهة المنتشيات» (٢١٩) «ومثل زهور الخبازي» تصوير أقواء النساء الشهوانية» أو تصوير النباتات السطحية مثل «الخفاف الرائحة» (٢٥٣)، (١٠٠) وهي جميعا تقص عن الرغبة المحتمة لدى الطبيعة لاغواء شحيتها. فمثل ساكارد مانسيون Saccard Mansion قد استحال من خلال «تزيين نفسها بطريقة عجيبة» إلى زهرة «والقصر كان مبهرا على نحو أعظم»، فاستحال خضرة المعهد نفسها إلى فن ممتع، وإلى خلفية للرغبة الجنسية مقلدة في ذلك حيلة الرجال لقيادتهم إلى غاياتهم. وتتواجد الأسوار المنخفضة كالأقزام التي تقدم «بساطها السميك» (٢٥٧)، والخنيل الذي يوفر الاستفادة من سعفه الذي يشبه المراوح (٢٥٢)، والأشجار العالية التي تتخفى في هيئة «ستائر صينية عظيمة» (٢٥٢)، ونباتات اللصوفيا تنتشر وتشبه «مائدة مائلة الحجم» (٢٥٢)، والنباتة المتعرشة وقد تشابكت فروعها في «ستائر» أو في «شراية ستائر عظيمة» أو حتى «نبات الموز وقد فتح أوراقه» حيث يستطيع عاشقان أن يرقدا باسترخاء وقد ضغط الواحد منهما على الآخر، كما لو أنهما في مهد من القטיפه (٢٥٧) (١٠١) ... نقول أن قصر رينيه René قد فعل الشيء نفسه كما فعلت مسيحية رينيه René ، بكشفها عن «غري الطبيعة كدافع لرغبة مخبوءة» (١٠٢)، وهكذا فإن غريزة الموت - أعني الشعور نفسه الذي هو الشعور في نهاية الأمر، قد لاح في الأفق لكي يتطابق مع العدم (١٠٣).

ولكن اليس في هويسمانز Huysmans حتى أكثر مما في زولا نجد أن محب الجمال يعيد الطبيعة إلى زيفها، أعني كما لدى شوبنهاور نجد «أن التمثيل» يلغى طبيعة «إرادة الحياة» (١٠٤). وقد حملته إلى الخلف بواسطة وسواس المرض وقد سحقتهما الكتابة (٨٧) (١٠٥)، أدركت في الجمال الزائف لنبات الكلبيوم نفس صورة مرض السيلان وهو فيروس العصور القديمة» والذي انتقل عبر الأجيال منذ بداية العالم من الآباء إلى الأبناء، وهو الميراث الذي لا ينضب» من الحياة الذي تتجدد ولابته من ذات تعفنه (١٣٧) - فبعد اكتشاف ذلك، مع الأزهار، فإن كل دخيلتها قد عرضت على السطح، كما أن لوالبها الاغوانية صارت تتفتح على فراغ الادماء فحسب، وقد تدعت عند تحلل الأعضاء المزهرة التي لا تخفى سوى العدم، (١٠٦)

والواقع أن فلوريسان ديز اسينت Floressas Des Essintes وقد دفن رجولة ميتة بطريقة خاطفة (٧١)

خلال عشاء جنائزى، فانه ذهب وأغلق على نفسه فى دنيا زائفة تماما بمعمله، فى هذه النخيلة ذاتها التى صارت هى نفسها خارجية صرفة^(١٠٧) حيث اقتنص الطبيعة فى مصيدتها الذاتية، وقبض عليها «بطريقة عشوائية». وعلى النحو نفسه الذى تضرب السلحفاة فى إثره بصدفقتها الصلبة، فانه وقد رغب فى تحسين الأثر الجمالى لبساط شرقي، فان المسخ المهجن استحال فجأة الى زهرة ثم الى حيوان ثم الى حجر ثمين، محدثا نوعا من الفن الحى: «ويحسن وضع شيء على البساط يمكن أن يحدث إثارة وتعمل نغمته القاتمة على إثارة بريق ألوانها» (٩٥). على النحو نفسه فان الروائع العطرية، أو «جواهر الزهور» أو «كنهها» التى تكون بفعل العلم الكيميائى عند «اسينت» "Des Esseintes" يعتقد أنها تكون أكثر أصالة من الطبيعة وتخدع الطبيعة ذاتها. وكنتيجة للعب لعبة الادعاء أو التظاهر، فان الواقع أن خواء الشعور أو «التمثيل»، الذى يستخرج أفضل ما فى «تقاعة كان الطبيعة»، مؤكدا تفوق الحيلة المقصودة على الحيلة العمياء للرغبة الجنسية^(١٠٨). وأكثر من هذا فعلى التقيض فانها تفتق نفسها مثل *La Tentation de saint Antoine* التى قام بتأليفها Flaubert، ومثل البيان المصور أو الاسقاط - أعنى البديل الوصفى للحوتة، مثل الاسم الذى يطلق على عمل - لتاريخ ما يصير مثل حجرة بها أثاث مكوم أو كحجم الحيل التى يتخذها العقل وقد ردت الى مومياءات أو الى ادعاء بهت.

العاطفة الجنسية فيما بعد التحديث

ولكن ماذا يتأتى عن «غائية» التاريخ بعد أن تجد الروح نفسها قد استحالت الى مجرد واقع خارجى تماما فى العالم بعد حدوث ذلك «التفريغ» للعاطفة الجنسية، فتصير كائنها مجرد تمثيل بحث وخاوية من الشعور؟ وبينما نجد فى فجر القرن التاسع عشر أن «غموض العواطف الجنسية» قد أعلن عن الميلاد المؤلم لمستقبل الروح Spirit فى العالم World، فان التطابق المتوقع للروح مع ذاتها - وهو تطابق أدى الى «تحنيط» ذاتها بذاتها^(١٠٩) - قد نزع العاطفة الجنسية من الشعور لكى يسلمها الى اللاشعور الذى يفهم على أنه من فعل قوى باطنية عمياء. وهذا المرور من العاطفة الجنسية الى الحافظ الأنتروپى (عامل رياضى يعتبر مقياسا للطاقة غير المستفادة، المترجم) يمكن أن يشاهد بسهولة تامة حوالى عام ١٨٨٢ فى روايتى

زولا المناهضتين لشوينهور. ففي *La Joie de vivre* التي أعلنت بالفعل عن الموضوع الخاص بالخصوبة Fécondité، فإن «غموض البلوغ» "vagueness of puberty" (٢٦٦) (١١٠) لم يفعل ذلك مثلما فعله من قبل في الماضي، وقد انتهى الى «خلاصة مؤداها أن الحياة غبية وكثيبة «ولكن» على العكس من ذلك... فإن ميلادها قوى ومفرح... في سن العمل والقلب» (١٠ - ١١). فبالنسبة «للسأم الشكى» عند المصاب بوسواس المرض hyponchondriac فإن لازار Lazare - التي لم تعد هذا «السأم الرومانسى لورثر Werther ورينيه وهما ييكيان أسفا بسبب أحزان قديمة، بل بسبب السأم من أبطال جدد للشك»، وهما يتحدثان عن قتل ارادة الحياة حتى يتسنى وضع نهاية لهذا الاستعراض الوحشى والأبله للحياة الذى تبديه القوة الرئيسية للعالم كعرض بفعل أنانية مجهولة»، وأيضاً «مع حلم بانتحار عام مصحوب باختفاء فجائى وكلى مؤيد من قبل شمولية الكائنات الحية» (٣٦٦ - ٦٧) - فاعتقاد باولين (السابق) على الدين وغير المزعزع فى الحياة والخلق بازاء سأم شوينهور قد عارض نفسه (١١١). ومن المؤكد أن «هذه الرواية التى تدور حول بنت صغيرة» (١١٢) تنتهى على غير المتوقع «الى نبذ اكتئابى» (٢٣٧) للبطله، وقد أجبرت على أن تكتفى راضية بعلاقة بين أختين "sisterly". ومع هذا فإن غشيان المحارم بيرهن على أنه مخصب إذ أن باولين تصير أما بالتفويض وذلك بأن تعيد الحياة الى طفل لازار ولويس (٢٨٩)، على أن الفلسفة الجديدة الخاصة بالخيقة Creation والتي لم تزل مترددة فى *La Joie de vivre* (١١٣)، قد جدت نفسها معلنة مع *Au bonheur des dames* ، فى سياق الرأسمالية البازغة وفى عملية ميلادها من أجل «أمتاعها». وفى هذا الوقت فإن «الأئونة الأبدية» لم تعد مصدراً للكرب، بل حيث إنها هى ذاتها صارت «واقعة فى الفخ» وأيضاً «مستقلة» (٥٥) فإن الرغبة الجنسية عند النساء تصير الدافع للانجاب (١١٤). وبالنسبة لسأم بول من التشاؤم (١٤٣)، فإن بينيز «البطله النيتشية» "Nietzschean" (١١٥) تفضل بسرعة الارادة والعمل والابداع (٥٠) وهى الأنشطة التى تيمتع بها أوكتاف Octave (١١٦) الذى نجد أن «عاطفته الجنسية الوحيدة» تنصب على «قهر النساء» (١٣٢) فى «معبد» الجديد (١٣٢). «فلاشعورها» (١١٧) «(١٢٩) يضطرها الى أن تنهك فى «السعادة» وبغير احساس بوخز الضمير لانفعال (١١٨) «والآلة»، وأن تستسلم لقوة هذا الجبار. (١١٩) (١٠٩). وحيث انها صارت متحررة منذ ذلك الوقت، فإن الرغبة الجنسية قد قتلت الموت. وويدفن الميت... وجثة السلعة القديمة» (١٩٦) «فان الحياة كلها كانت هناك... أعنى جنين القرن

العشرين»^(١٢٠) (١٨٧). والواقع أن غموض العواطف الجنسية التي رهنت الزمن باعتباره مستقبل التاريخ المؤدى الى نهاية العاطفة الجنسية قد صار الفاتية اللاشعورية للفرد: أعنى المتعة.

وبعد فينومينولوجيا الروح، فإن القرن العشرين صار على استعداد لمعرفة متجددة بفينومينولوجيا أخرى لم تكن مجرد سيرة ذاتية للروح، بل كانت تقديم أو تيسير وجود العالم والأشياء في حد ذاتها: أعنى انحطاطا بفافهيمها عما هو مقدس^(١٢١) وعن الذكاء الظاهراتي^(١٢٢) الذي منح السلطة «لرمزية الصيغ» في ذاتها، وأيضا لكير كيجارد من خلال اكتشاف اللحظة instant التي ألهمت الفلسفة الوجودية، وأيضا ريمبون Rimbaud بنعيه على «الميكنة» "Engineering"^(١٢٣) التي اتصفت بشمول الانتاجية وقهر النزعة الاستعمارية^(١٢٤) وأيضا ينتشه وجميع فلسفات الفعل^(١٢٥) في نعيها على الرغبة في قوة النزعة الحيوية، وفي نعيها على السوريمان أو «عبادة الأنا»^(١٢٦)، وأيضا فرويد في نزعه اللاشعور من جبرية النوع لكي يجعله طريقة للفرد لكي يعيش^(١٢٧)، وأيضا ويكثر فجاجة السريالية التي كانت مقتنعة بأنّها قادرة على الحفاظ على اللاشعور النوعي تحت أنف "Blue Beard"، وأيضا وأكثر حدة فكرة كفا "Kafka" حول «منافاة العقل» "absurd"، ولكن أيضا هوسرل Husserl في اضافاته نظرة جديدة عن العالم مرة أخرى في صميم نسيجه الكاتب والعمل بأفق الأشياء نمطا للوجود المطلق بنفس الطريقة التي رفض بها برجسمسون Bergson الصفة المؤقتة أو الزمنية عند هيجل temporality حتى يتسنى صنع «حقيقة الخبرة» من الخلق (أو الابداع) أعنى «معطى مباشر للشعور»^(١٢٨)، وأخيرا نقض البناء deconstruction الذي يحافظ على التباين النوعي ولا التزامنية المفاهيم^(١٢٩). وباختصار فإن الفصل الخاص «بغموض العواطف الجنسية» الذي أدى باسم فينومينولوجيا الروح الى حداثة modernity القرن التاسع عشر تجاه مجالات ثاناتوس Thanatos وينتهى بالقبول لما بعد التحديث Postmodernist «للدافع» باعتباره انتصارا للايروس (إله الحب عند الاغريق).

ملاحظات

(١) هكذا نجد أن فولتير يتراجع فيما بين الثقة في «الفلاسفة التتويين» (في نهاية-Lettres anglais- es حيث يدحض النظرة التراجيدية لباسكال كما عرضها في (Pensees) وبين الحيرة المتبينة في Can-dide. ومن الأهمية بمكان أن نذكر نشر الكتابين المتكاملين وهما optimism (١٧٢٧) و pessimism (١٧٥٧) وقد ظهر في أواسط القرن الثامن عشر.

(٢) Mauzi: "Les maladies de l'ame au XVIIIe siecle" Maupertuis مقتبس بواسطة revue des sciences historique, 1960, P. 461.

(٣) M. Delon "Du vague des passions a la passion du vague" Le Preromantisme, انظر a symposium held at Clermont-Ferrand, ed. P.Viellaneix, Klincksieck, 1975, p.490.

(٤) للاطلاع على الصعوبة النظرية بازاء التوفيق بين نظام الأمزجة القديم الخاص بالأبضرة وبين المفهوم الجديد الخاص «بالأمراض العصبية» انظر: Mauzi, "Les maladies de l'ame au XVIIIe siecle" (see note 2), section "La melancolie des vapeurs," P. 467.

(٥) Diderot, Oeuvres complètes. Club francais du Livre, 1972, vol. 13, PP. 795-796.

(٦) انظر أيضا: Diderot في المقالة بعنوان "Mélancolie" في the Encyclopédie : انها الماطفة المتعلقة بنقصنا... وهي غالبا ما تكون أثرا لضعف الروح والأعضاء.

(٧) O.Pot, "La figuration de la totalité in Candide," Littératures, 23, 1990, انظر pp.69-88.

(٨) La Morliere, Le Fatalisme pour prouver l'influence du sort sur l'histoire du coeur humain. 1769 انظر Mauzi, "Les maladies de l'ame au XVIIIe siecle", p.476 وهي التي تقوم بتحليل الفكرة الكونية عن «سوء الحظ المكتوب» التي كانت بلا شك من أصول فكر ليبنتز («فالقلق أساسى في سعادة الكائن الحى، وهى السعادة التى لا يمكن إحرازها من خلال الملكية الكاملة، Leibniz in A. Cuvillier, Vocabulaire philosophique, Armand Colin, 1956, sub verbo "Inquiétude". وبالنسبة لهذا الصدام فإن توقع عالم لونا بارك "Luna Park" الذى اتضحت همجته فيما

بعد من خلال علم الاجتماع الذى تبعاً لتحليل بنيامين Baudelaire. انظر Benjamin. انظر O.Pot, "La figuration de la totalité dans Candide" (انظر الملاحظة رقم ٧).

(٩) ان كل شيء يتغير، وكل شيء يتلاشى. ان الكل فحسب هو الذى يظل موجوداً (...) فما الذى تعنيه بحق بذكر أفرادك؟ ... لا يوجد شيء منهم. كلا، يوجد واحد فقط، متفرد، فرد عظيم هو الكل. ففى هذا الكل كما هو الحال بإزاء احدى الآلات أو بإزاء أى نوع من الحيوانات، فانه سوف تطلق عليه هذا الاسم أو ذاك، ولكن عندما تطلق اسماً لفرد على أحد أجزاء الثمان ذلك يكون من خلال مفهوم خاطئ، كما لو أنك فى حالة الطائر تطلق اسماً محدداً على الجناح مثلاً... (Diderot, F. Schalk, "Der Artikel Melncholié in der diderotschen Enzyklopadie" Studien zur Franzosischen Aufklärung, Frankfurt, 2, Klostermann, 1977).

(١٠) Rousseau, Discours sur L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes مقتبس من طبعة 1984. Flammarion. والأرقام التالية تشير الى الصفحات من هذه الطبعة. (١١) صحيح أن البدائى لا يتمتع بمخيلة، فروحه التى تستثار بلا شيء تفرق نفسها فى عاطفة واحدة هى عاطفة وجده الراهن دون أى فكرة حول المستقبل (١٨٢)، بيد أن «الشفقة» أو «المطف» تشكلان عقبة لانتزاعه من الثقافة حول الذات باعتباره فرداً من ذاته فهو «يطابق ذاته» أخلاقياً - ولكن ليس ثقافياً بعد - بغيره من الناس (١٩٧).

(١٢) عند روسونجد أن العاطفة تجتذب اللغة، أى أنها نوع من «التجريد» الطبيعية (الصرخة)، ولكن هذه اللغة تتدهور حالما تترعرع علاقتها الأولية مع حركة العاطفة وتصير «تجريداً» بحتاً.

(١٣) عند روسونجد أن العاطفة تظل مرتبطة بالتعبير عن «الاحساس» وبالفرد المتفرد، بينما نجدها عند هيغل ذات علاقة دياكتيكية بالروح التى تخدم كإداة فى فينومينولوجيا تحويل طبيعة تاريخ الانسان من خلال استخدام الأدوات التقنية والثقافية انظر: Zygmunt Jedryka, "Rousseau entre Hegel et Saint Simon Le Preromantisme (see footnote 3) PP. 259 - 277".

(١٤) Rousseau, Etude de la nature, "Le sentiment moral" ed. Firmin. وارتباطاً بروسو Didot, 1843, p. 432. وخاصة الفصل الخاص بـ "Du sentiment de la Mélancolie" p. 407. (١٥) هذا الاقتباس مأخوذ من طبعة رامزى لعام ١٩٧٩. وتبعاً ليوبيه Adolphe by B. Constant.

وفي Les Malheurs de l'inconstance, Dorat, 1772 . فان شابا يعظ «عجوزا فاسقا» وهو رمز لعالم ولي يمارض (الطريقة الفرنسية) الحب الفاسق اتجاهها الى (الطريقة الأثانية) الحب «الميتافيزيقي» أو «الجاد» «فاللائد لا تترك سوى أثر خافت في الروح، بينما تعمل الأحاسيس القلبية على التغافل بالداخله» . وجريا وراء ٢٨ (ص ٧) Conscience puritaine et sexualité E. Leiter, La Passion du bonheur moderne, (Paris, Gallimard, 1988) فان التطهريه التي كان هدفها التقليدي هو تحقيق لتكامل الجنسي مع شكل ما للزعة الحيوية، فانها أخذت تعمل على العكس من ذلك منذ بداية القرن الثامن عشر في الاتجاه المضاد للأخلاقية في مقابل الجنسية.

(١٦) انظر: R. de Luppé, Les idées littéraires de Mme de Stael et l'héritage. des Lu- mieres (1795 - 1800), Vrin, 1969, p. 49.

R. de Luppé, ibid., p. 52. (١٧)

(١٨) رواية بنهاية القرن الثامن عشر بعنوان: Les Réflexions d'un jeune homme by Feucher وكانت تتحدث بالفعل عن «الاكتئاب الارادي» حيث يعمل الشعور المريض على «مضاعفة نفسه ويتنامى.. ويتبدى واضحا انه يجتهد في الحصول على المعانة بل ويبحث عن أسباب تعمل على استمرارها مؤيدة وفي استمرار التشوف اليها». فالحنن يكون نمطا وجوبيا بحثا للروح: «فهل حقيقة أن الروح لا يكون لها سوى طريق واحد للاحساس وأن يكون الحزن هو خاصيتها الوحيدة؟ ان كل شيء يبدو مؤكدا ذلك. (انظر ملاحظة رقم ٢).

(١٩) الواقع أن الفرد في الحب يفهم حدسيا أن كل مل ياي حالة الحب عدم، ولا شيء يعادل « ما يحس به المرء... انما هو اقتناع يؤدي به الى التفكير في الموت في أسعد لحظات الحب» (١٢٠).

(٢٠) انظر أيضا في مقالة "Vertu" in the Encyclopédie عبارة مؤداها «أن الغريزة الأخلاقية راسخة وصادقة». وتحدث ليبنتز أيضا عن الغريزة فيما يتعلق بالنظرية». 1,2,3. Nouveaux essais,

(٢١) انظر: Galli- Klibansky, Panofsky. Saxl, Saturne et la Mélancolie الترجمة الفرنسية - mard, 1989, p. 197 W. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt, Suhr-kampf, 1928, p. 141.

(٢٢) Madame de Stael, De l'Allemagne. Flammarion, 1968, vol. 2, p. 136.

Michelet, L'amour, Oeuvres complètes, Flammarion, 1985, vol. 18, P. 217. (٢٣)

Villiers de l'Isle-Adam, Contes cruels, Folio, Gallimard, 1983, p. 66. (٢٤)

على عكس النزعة للتأثير بالعاطفة على حساب العقل فإن العاطفة الصادقة «تعرفنا بجوهر القرح الخالص»
وبالفكرة المركزة لمعنى الحزن»

(٢٥) هذه الكلمة ظهرت في. (les Eléments d'idéologie by Destutt de Tracy (in 1801).

(٢٦) مقتبس بواسطة R.de Luppé, Les idées littéraires de Mae de Stael et l'héritage des

Lumieres (1795 - 1800), p. 152.

R. de Luppé, ibid (٢٧)

vol. 1, p. 212, "De la (٢٨) Madame de Stael, De l'Allemagne (انظر الملاحظة رقم ٢٢)

poésie classique et de la poésie romantique".

(٢٩) فيها أيضا نجد أن برهان Lettre sur les spectacles وقد وجد نفسه «منقلبا ظهرا لبطن»:

فالرومانسية مهية لأن تعمل بدون مسرح كلاسيكي وهو ما أبقي عليه روسو كمثل أعلى من الماضي يحن اليه.

(٣٠) في ذلك الوقت كان الناس يطابقون بينهم وبين الطبيعة... وحيث أنهم كانوا يبذلون جهدا قليلا في

التفكير وحيث أنهم كانوا يخضعون لما تفعله أرواحهم وينقلونها للخارج، فإن روحهم كانت إذن مادة جسدية

(Madame de Stael, De l'Allemagne, 211, 212).

(٣١) بخصوص العلاقة التي أقامها هيجل بين العمل القائم على خيالة اللاشعور وبين «الذعر» الثوري

H. M. Enzensberger, Politik und Verbrechen. Neun Beitrage, انظر: Frankfurt, Suhrkamp, 1964, pp. 325 - 360.

(٣٢) هذا العرض «البدائي» مختلف جدا عن ذلك العرض الذي وضعه روسو في منبع «العواطف» في

Essai sur l'origine des langues فهو لم يعد يدخله كتقهر للتاريخ منذ البداية، بل بالأحرى كما لو أنه

في وسط هذا التاريخ ثمة شق أو «خواء» شبيه باستعراضه روحيا بطريقة غائبة.

(٣٣) في منبع الثورات يوجد: «شيء معين مخبوء لا أعرف أين، يعمل على اطلاق قلوبنا يجعلنا

نخشى من المساعدة كما نخشى من الشقاء» وهو ما يدفعنا من ثورة الى ثورة حتى آخر قرن»

pp. (2) Delon (Chateaubriand, Essai sur les révolutions) والتي اقتبسها (انظر الملاحظة رقم ٢)

489 - 490.

Chateaubriand. Le Génie du christianisme. II. 3, chapter 9, "Du vague des pas- (٢٤)

sions".

(٢٥) وفقا لطبعة مختلفة بتاريخ ١٨٠٨. أما رينيه فهو مقتبس من طبعة فوليو Folio لعام ١٩٨٤.

Bernardin de Saint-Pierre. Paul et Virginie. Flammarion, 1966, p. 27. (٢٦)

Evelyn Gould. وبهذه الطريقة فان "magnum opus" يصير «المسرح العقلائي للفكر» انظر.

Virtual Theater. from Diderot to Mallarmé, Baltimore London, Johns Hopkins University Press, 1989.

For Burke. A Philosophical Enquiry into the Origins of our Ideas of the Sub- (٢٨)

lime and Beautiful. and Delacroix. Journal. see W. A. Guentner, "Rhétorique et énergie: l'esquisse." *Romantisme*, 46, 1984 (issue devoted to "energy"), pp. 27 - 36.

(٢٩) في L'Amour fou فان يقتبس بريتون كلمات هيجل: «الموضوعات لا تروق لنا إلا عندما تظل

متضمنة شيئا غامضا لم يكشف النقاب عنه بعد» ويختص المائة بين «السرد» في الروايات الرومانسية الأولى (Adolphe, René, etc) والفلسفة الكانطية والدراما الهيجلية. انظر: G. Benrekassa.

"L'énigme, le secret, l'oubli. *Romantisme*. 56, 1987, pp. 21 - 28.

(٤٠) قد يكون من المناسب فحص «تتابع»: «نظرية» غموض العواطف/ ميلاد «الرواية البوليسية» كما

هو الحال في: (Poe وغيره). وجريا وراء J.C. Vareille, "Préhistoire du roman policier". Ro-

mantisme, 53, 1986, pp. 23 - 36. فان «الرواية القوطية» (كما هو الحال بالنسبة لرينيه) تستدعي

اثارة مسألة وطنها بالذات، ولكن الحل يكون متأخرا... واللغز يصير واحدا من آليات الفعل، وأكثر من هذا سلف «رجل الشرطة» يكون «كلابا بوليسيا» أو «متعقبا» (Les Natchez anticipates F. Cooper's

novels, p. 27).

(٤١) ان موت اميلي كانكار للطبيعة كما تذهب المسيحية، يعيد كتابة موت- Mademoiselle de Saint-

Yves عند فولتيير. في L'ingenu وقد ماتت أيضا دون أن تكشف النقاب عن سرها الأثيم.

٤٢) انظر: Bertrand d'Astorg, Variations sur l'interdit majeur. Littérature et inceste en

Occident, Gallimard, 1990 (from Chateaubriand to Musil).

٤٣) فيما يتعلق «بعقدة الكترا» كشعور بالتضاد بين القانون والطبيعة في الفلسفة الرومانسية وبالذات

عند هيجل انظر: G. Steiner, Les Antigones, Gallimard, 1984. pp. 13, 34, et seq.

٤٤) مثلاً J.P. Vernant and P. Vidal-Naquet, OEdipe et ses mythes, Brussels, Com-

plexe, 1988.

٤٥) Rousseau, Lettre a d'Alembert sur les spectacles, Flammarion, 1967, pp. 91-92.

٤٦) مقتبس بواسطة C.A Porter, Chateaubriand, Composition, Imagination and Poe-

try, Anima Libri, 1978, p. 82.

٤٧) انظر: M. Butor, "Chateaubriand et l'Ancienne Amérique," Répertoire II, Editions

de Minuit, 1964, pp. 152 - 192.

٤٨) المراجع من Folio Edition, Gallimard, 1984.

٤٩) أمثلة: «أنت تشرب الحساء المستخلص من لحم الموتى الموضوع في جمجمة القتاتل...» ميلا

أخذت في يدها الجمجمة التي أعادها رينيه مع الجاجم الأخرى. انها شاهدت بعض النمل يخرج منها....»

٥٠) A. Goldschlager, "Sade et Chateaubriand," Nineteenth-Century French Studies.

II, 1/2, 1973 - 1974, pp. 1 - 21.

٥١) Gallimard, Folio, 1976, p. 106 ومن الممكن أن تصل الخلاعة الى أكثر مما تحتل كما هو

الحال في نهاية جوليت Juliette وذلك بواسطة الجنسية المثلية الأنثوية (كما هو الحال في الصداقة - amica-

lia الرواقية وهو الحب «الكريم» وغير الهادف وهو الحب لنفس الجنس).

٥٢) U. Franke, "Das richtige Leben und die Kritik der Urtilskraft, 1787 من اقتباس " ,

Kunst" Die schone Seele im Horizont von Leibnz's Philosophjie," MLN, 103, 3,

1988. انظر كذلك مقالة "Grandeur", Encyclopédie فالمشاعر الطيبة.. هي في

وقت واحد وفي الوقت نفسه جيدة وعظيمة. «فالإنسان يضيف الى سمع المشاعر روحا واسعة ومضيئة

وعميقة».

U. Franke, *ibid.*, p. 515. *Phénoménologie des Geistes* (٥٢)

(٥٤) فتبعاً لهيجل فإن هملت Hamlet «روح جميلة» ولكن فشله ينشأ من واقعة أنه كان عاجزاً عن تحويل «السوداء والحزن اللذين هدهما» الى فكر يخرج بعناية الى عمل ينصب على العالم، وإلى ظاهرة الروح: فحيثما كان ينبغي عليه أن يفعل شيئاً بعد التفكير المتقن، فإنه كان يتصرف جرياً وراء ما يعتدل في قلبه من نوافع، وحيثما كانت الظروف تتطلب منه التدخل الإيجابي، فإنه كان مستمراً في الانكفاء على نفسه تاركاً الأحداث والصدفة تقرر بغير تدخل من جانبه وخارج نطاقه الذاتي. *Esthétique* ترجمة

S. Jankélévitch, Aubier, 1944, vol. 2, p. 314.

(٥٥) ان *Essai sur les revolutions* قد كتب بعد عودة شاتوبريان مباشرة من أمريكا وكان ما يزال مشعباً بالاعتقاد المتولد من التقدير الثوري العنيف، وأن المسيحية الإيديولوجية قد فشلت في مهمتها. ولهذا السبب فإن هذه المقالة قدمت سؤالاً «عما بعد المسيحية، وما سوف تتشكل منه كياناً طبيعية بغير عبادة وثنية من كل الطقوس. ولقد اضيفت *Les Natchez* الى الجزء الثاني من *Essai* في محاولة لانجاز هذا الهدف. ولكن كتاب "spirit of Christianity" جاء بغير توقع لتحويل الوضع الإيديولوجي للمسيحية في اتجاه الدين الحقيقي، فالديانة المسيحية تظهر البعد الروحي لكل الخبرة الدينية الطبيعية بطريقة شعرية ومثالية. وللإطلاع على هذا الجانب انظر. M. Butor, "Chateaubriand et l'Ancienne Amérique". (انظر هامش ٤٧).

(٥٦) ان هوجو Hugo في مقدمة Cromwell قد عزا أيضاً أصل العاطفة «الجمالية» الى تدخل «غموض العواطف الجنسية» في التحديث: «فتحت تأثير هذه الروح لاسوداء المسيحية والنقدية الفلسفية، فإن الشعر قد اتخذ خطوة عظيمة الى الأمام غيرت كل واجهة العالم العقلاني. فهي بدأت في تمييز الغرثسك (الفن الزخرفي) من الذروة، وفي تمييز الحيوان من الروح «استمراراً بالمسيحية التي وضعت هادية بين الروح والجسد».

(٥٧) انه تبعاً لكلود برنار Claude Bernard في كتابه *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*

"Champs, Flammarion, 1984, p. 125", فإن «الجسم الميت» يعرف على نحو أفضل من الجسم الحي (فالدراسات التشريحية التي تمت في القرن السادس عشر كتلك التي قام بها فيساليوس Vesalius ما تزال تقدم الجمجمة رمزاً «الكائن الحي».

(٥٨) ان العبادة السلافية لـ Natchez لم تتوصل على الاطلاق الى درجة تشكيل فكرة الموت كحزن بنيوي «الموجود» "existing". فلم يعمل سلوكهم الجمعي الى تفريد الموت ولا الى جعله مشكلة على اقل تقدير (١٥١).

(٥٩) انظر R. Switzer, "Chateaubriand and the Welsh Indians" Nineteenth- Century 1774 - 1975, pp. 6 - 17. French Studies, 3, 1 - 2, 1974

(٦٠) باختصار فان «روح» المسيحية أتت لكي تعطي مضمونا صريحا ومشعورا به، أي «مضمونا اسميا» كما عبر هيجل عن ذلك بإزاء حقيقة لم تستطع «أرواح الغاب» أو «الروح العظيمة مانيتو» "Manitou" لـ Natchez سوى أن تقوم بالتعريف بها بطريقة ظاهراتية أو مضمرة. والشئ نفسه ينطبق بإزاء أوصاف الطبيعة التي انتقلت من Les Natchez الى The spirit of Christianity ، مدعنة لحقيقتها الداخلية والمشخصة. والواقع ان انعزال العالم الجديد (والعالم صحراء شاسعة) قد سبق انعزال النساء المسيحيين الذين يؤصلون تطبيقاتها. والاتواءات التي تشبه الأقمى المشاهدة في الصحراء الامريكية تكشف النقاب عن طبيعتها الشيطانية في Le Genie بنفس الطريقة التي تشاهد بها الطيور المهاجرة على شواطئ ميسشاكيب Meschacebe تكشف عنها لرينيه المسيحي وجود «غريزة سرية» للمطلق (١٥٩، ١). ولعلنا نذكر أنفسنا بالإيماة غير الارادية التي بدت من ميلاد التي امسكت في Les Natchez الرأس الفصول من احدى الجثث. وإقد كان هذا هو رانسيه Rance اذى حمل رينيه على التوبة وحوله الى عقيدته - وهو الذي اعطى اللبسة الأخيرة لهذه الإيماة غير المقصودة وأكسبها معنى دينيا بأن حمل البقية المرحبة لهيبته الى La Trappe وباختصار فانه على النحو نفسه امتدت الازدهارات المعمارية القوطية بلشكل الغابة البدائية على نحو مثالي، كذا فالنزعة الطقسية الزخرفية للمسيحية تمثل الممارسات الطبيعية للثقافات تماما كما أنها «تقدس» "sanctifies" الطبيعة المتطرفة بغشيان المحارم للعاطلة الجنسية، كل هذه المعاني وجدت من قبل في العلاقات الفجة لـ Nachez.

(٦١) Hegel, La Raison dans l'histoire, 10/18, Union général d'éditions, 1965, pp. 77 and 110.

(٦٢) مقال منشور في Revue française. يصمد موقف Niebuhr فان قائد «الحزب التاريخي» الذي لقي لهما وتأييدا لأنه لم يقد كتابه «تاريخ روما» حول أي فكرة، فشاتوبريان يعترض على المركبات التاريخية

الضخمة (Vico, Herder) التي كانت معروفة له من قبل من خلال ميشيليه أو Quinet ، وفوق كل شيء الاتسيكلوبيديا الهيجلية التي عبرت بوضوح عن الطرائق المتباينة أو المبادئ التي « تظهر بها الروح الشاملة نفسها في الانسانية »، والروح الانسانية تطلق الواقع. انظر M. Schumann. "Chateaubriand et Hegel" Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, 130, 1977, pp. 647 - 663.

(٦٣) M.Schumann المرجع السابق صفحات ٦٥٨ و ٦٥٤ وهكذا فإن الهيجلية عند شاتوبريان تسمح بطريقة استرجاعية بمسيرة الروح بأن تشاهد في غموض العواطف الجنسية "vagueness of the passion" وموت الحضارات: وهكذا فإن «الكلمات الخشنة» والافعال الأثيمة» تصير غلظا لواقع بأية حال لواقع سياسي أو أخلاقي يظل واقيا للمقاصد والمواضع التي تحتفظ بها جثث الموتى أو عظامهم.. فإثر المجتمعات التي تموت باستمرار يظل مجتمعا واحدا على قيد الحياة.

(٦٤) «معالج في كل مكان كذهن روائي... مصاب بالغثيان أكثر فلكثر بواسطة الأشياء» وأكثر فلكثر بواسطة الناس، وقد اخترت الانسحاب» (١٥٥).

(٦٥) انظر الملاحظة التي أدخلت بصراحة بين جزأى "Les Natchez": وعند هذه النقطة يتوقف الجزء الأول من "Les Natchez" ، وهو الجزء الذي يمكن أن يسمى بالقصيدة القصصية. وما سوف يتبع ذلك هو فقط مجرد قصة يترك فيها المؤلف الشكل الملحمي ويتخذ الصيغة السردية Editions Hachette. 1863. p. 321.

(٦٦) يعترض مارمونتيل Marmontel في مقالته بعنوان "Tragedie" على «نظام القدر» وهي حالة غير جوهرية بشكل واضح في العالم الكلاسيكي في مقابل «نظام العواطف» وهو سببية تتعلق بالدخيلة بشكل أساسي في التراجييديا الحديثة. والواقع ان شيلر Schiller قد قام بالربط فيما بين نظرة هادئة وجليلة عن العالم بنظرة ملحمية وغير مستقرة الى الكون مع «تراجييديا حديثة» (Auerbach, Mimesis, French translation, Gallimard, 1968, pp. 13 and 19).

(٦٧) مقتبس بواسطة P. Barberis, René de Chateaubriand. Un nouveau roman, Larousse, 1973, p. 209.

(٦٨) يصند سوسيولوجية «شعر العصر» انظر - Michael J. Call, Back to the Garden, Chateau-

briand, Senancour and Constant, Anima Libri, 1988, and R. Chambers, *Mélancolie et opposition. Les débuts du modernisme en France*, José 1987.

(٦٩) هذا الاستشهاد مأخوذ من Baudelaire, Oeuvres كذاك Edition Garnier, 1960

completes, Gallimard Pléiade, 1961, p. 950
لعصرنا، الذي يعاني ويتمزق فوق اكتافها السوداء، والمكتشوفة من رموز الحزن المستمر؟

(٧٠) Shoshanna Felman, *La Folie dans l'oeuvre romanesque de* انظر

Stendhal, José Corti, 1971, pp. 163, et seq.

(٧١) انظر Rémy G. Saisselin, *Le Bourgeois et le bibelot*, Albin Michel, 1990

الأشياء الذي حلل من «رياسة الجاش» الى «الهزال». وفي بداية قصة بلزاك *La Peau de Chagrin* جاء
ذكر الموت على انه انهاء الرغبة في الكائنات، عن طريق الحجرة المليئة بحطام الأنثريات، حيث صادف
رودلف الطلسم المهلك.

(٧٢) "Im ganzen und allgemeinen jedoch beruht die dem Genie beigegebene Melan

cholie darauf, dass der Wille zum Leben, von je hellerem intellekt er sich beleuchtet findet, desto deutlicher das Elend seines zustandes wahrnimmt," *Samtliche Werke*, Darmstadt, 1968, vol. 2, p. 494.

Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour*, 10/18, Union générale d'édition, 1980, (٧٣)

pp. 16 - 17.

(٧٤) وبمعنى أكثر تأكيدا نجد أن بلزاك قد سبق فرأى في العاطفة الجنسية «حزنا شديدا» القوة التي

لا يمكن تخريبها التي تتغذى على شهوة الإغواء للبشر دائمى الرغبة.

(٧٥) انظر : Daniel Grojnowski, "Laforgue, lecteur de Schopenhauer et de Hartmann"

De l'ordre et de l'aventure, *Mélanges offerts à P.O. Walzer*, La Baconniere, 1985, pp. 61

73 - وانظرة أوسع انظر (s) "Pessimisme (s) (with the special issue of *Romantisme*, 61, 1988, "Pessimisme (s) (with many reference to Schopenhauer).

(٧٦) التبتت هذه المصطلحات الشوبنهاورية من *Métaphysique de la mort* 10/18, Union générale

rale d'éditions, 1980, p. 114.

La Forgue, *L'Imitation de Notre-Dame la Lune*, Poésie/Gallimard, 1979, pp. 61 (vv)

and 32.

(٧٨) ان اكتشاف الفلاسفات البونية التي سمحت بالهروب من «العودة الأبدية» كان لها تأثير عظيم في نهاية القرن وبخاصة في فلسفة شوبنهاور.

(٧٩) انظر J.E. Jackson, *La Mort Baudelaire*, La Baconniere, 1982 كان شعار القرن التاسع عشر «اليهودى الحائر» يعبد تقاليد «الاكتئاب والسوداوية» الذى كان منذ دانتى «الشخص الذى لا أهل له فى الموت» (*Inferno, Chapter III*) أو بتعبير مختلف عند سانت تريز أوف أقيلا «الشخص الذى يعاني سكرات الموت لأنه لا يستطيع الموت بالفعل».

(٨٠) يمكن وجود حدس بهذا الوضع فى *La Nouvelle Heloise* عندما اعتقد الفلاحون أن جولى عادت الى الحياة ورفضت السماح بدفنها. وفى أواخر القرن الثامن عشر ساد الخوف بالدفن للأحياء، انظر M.Vovelle. *Piété baroque et déchristianisation*, Plon, 1973, chap- ter IV (pp. 78 - 85) Claudio Milanesi, *Mort apparente, mort imparfaite Médecine* وكذلك et mentalités au XVIIIe siècle, French translation, Payot, 1991.

(٨١) انظر Bela Kopeczi. *Un scandale des Lumieres" les Vampires"*, Themes et Fig-

ures du Siecle des Lumieres Droz, 1980, pp. 123 - 136.

(٨٢) بالنسبة لمسألة «التقييد عن آثار الموت» انظر Chantal Grelle. *"Les Voyageurs a Hercula-* num", et Boussif Onasti, *"La description de l'Egypte," Dix-huitieme siecle*, 22, 1990, pp. 73 - 94.

(٨٣) فى «قدم المومياة»، إنها تلك القمم، رمز جنسى آخر التى تشير الى رسالة التكبير الوسواسية للحياة.

(٨٤) تجسيد آخر للناسك الذى يمنع فى اتالا غشيان المحارم بين حبيبين.

(٨٥) Gautier, *La morte amoureuse, Avatars et autres récits fantastiques*, Edition Fo

lio, Gallimard, 1981, p. 200. وعندما مر أوكثافا بهذه التجربة، وقع فى «السوداوية الكثبية» (٢٠٤)

التي منعت من الآن وصاعدا الى عدم الإيمان بالحب.

(٨٦) المرجع السابق ص ٢٢.

(٨٧) تشير أرق أم الصفحات الموضوعة داخل اقواس الى نص الطبعة الكاملة من, 1985, Le Seuil

vol. 2.

(٨٨) «بواسطة القوة الحيوية الشديدة للعشب... فان الأرثوز Arthauds تزوجوا فيما بينهم دون

الاحساس بالخجل من الشيوعية الجنسية» (٢٤).

(٨٩) هذه الداتورا السامة التي تكشف النقاب عن الخطأ المهلكة للجنس في قلب الرغبة يمكن أن توجد

في نعيم آخر، هو ذلك المنتزه الخاص بـ Orotava في Breton's L'Amour fou.

(٩٠) وهكذا فان «الأفكار» تبدو كأنهم في شكل دمي (٨٥) فزعة تشبيه الطبيعة بالأميين تشير الى

اعتماد الفرد عليها.

(٩١) وبهذه الطريقة، فان الاحساس اللاشعوري بالقلق الذي انبعث في داخل سيرج وألبين في مشهد

«علاقة الحب القاصرة» المرسومة على جدران حجرة النوم، حيث يقدم مشهد لقاء العاشقين في المستقبل

نفسه على أنه مسلمة (تذكره بمشهد أبوي بعيد البطان تمثله بارتداء زعمائهم ملابس الزفاف كما في

Nerval's Sylvie) ولاحظ أنه كما في أتالا يعود صوت الجرس ليحيي الموت في هذه الحديقة:

همهم سيرجي قائلاً: «سمعت رنين أجراس وهذا هو ما أحزنتني، وملا قلبي بالضجر» (٦٩). (هذا الرنين قد

تحول الى صفير جنائزي في La Bete humaine. انظر R. M. Viti, "The cave, the clock and

the railway: Primitive and modern time in La Bete humaine," Nineteenth-Century

French Studies, 19,1, 1990).

(٩٢) ان الاهتمام بالتكريس للعذراء في نهاية القرن التاسع عشر عندما أعلنت عقيدة الحب بلا دنس

(وبعد ذلك قام زولا بكتابة Lourdes) يمكن أن يفسر بهذه الرغبة عند شوينهور بالهروب من الطبيعة.

(٩٣) Th. W. Adorno, La Dialectique négative, French translation, Gallimard, 1978.

(٩٤) انظر على سبيل المثال شوينهور في : Maupassant's Auvers d'un mort

(٩٥) Hérodiade (Flaubert, Mallarmé) of "rotting" antiquity (Huysmans) انظر G.

Sagnès, L'Ennui dans la littérature française de Flaubert à Laforque 1848), Armand Col-

in, 1968.

(٩٦) إنه بالفعل ذلك المحيط القمري والزائل للزمن. Les Fetes galantes

(٩٧) انه فى Barbey d' Aurevilly نجد أن عدم حساسية «الفنود» تنشأ عن موقف حيث ينشأ

الحب فى مواكبة مع اكتشاف الموت كما هو الحال فى قصص مصاصى الدماء.

(٩٨) الاشارة هنا الى نص الطبعة الكاملة من 1. Le Seuil, 1980,

(٩٩) بينما ظلت البارادى عند الأب مورييه «مستتب طبيعى» (٩١)، فان زوج رينييه أريستيد ساكار «قد

اقترح بجدية أن يضع باريس تحت وعاء زجاجى هائل الحجم، حتى يحولها الى بيئة حارة ويزرع فيها

الأناس وقصب السكر». (٢٨٥). وفى قاموس لاروس الموسع فى القرن التاسع عشر ١٨٧٥، شرحت كلمة

مستتب conservatory على أنها مجموعة من الوسائل الصناعية تؤدى الى نتيجة خيالية وهو شىء

ضد الطبيعة». وفى المستتب يتولد جو حار ومشبع بالرطوبة، وهو مناخ غير صحى للبشر لكنه ضرورى

لنبات خصى التغلب»

ومن بين المستنبتات التى ترمز الى زيف الطبيعة المغوية، يمكن أن نسرده اضافة الى ذلك، حجرة

الفانفارلو Fanfarlo التى فيها «يمتلئ» الهواء بأبخرة غريبة يحس فيه الفرد بالموت البطيء كما فى

المنزل الشديد الحرارة. (Boudelaire, Gallimard, Pleiade, 1975, P. 576) «الجو

القائظ للكتيسة» حيث رقصت سالومي الخاطئة مع محارمها «وأحدثت عن عمد جو يشبه المستنبتات». وفى

نفس الموضوع انظر Suzanne Braun, Quand la fleur se fait chair. Etude du motif floral dans

A rebours de J.K. Huysmans, Geneva, M.A.Dissertation, 1990.

(١٠٠) انى أتجاوز بسرعة الاسماء شديدة الايحاء التى أطلقت على الزهور فى Huysmans's A Re-

bours (الفصل الثامن).

(١٠١) لقد كانت الغابة الغريبة جدا بالفعل هى التى استخدمت «كسريز فى مخدع الزوجية» لشاكاس

وأثالا بينما عند شاتويريان يمثل جرس القسيس مشهد الاغواء الطبيعى، بينما المستنبتات التى يحفظ فيها

الاجناس المتدهورة تنحو بالطبيعة نحو الزيف، وهو ما أدى الى صحوة الوعى فى «التمثيل». وفى بستان

أريثافا فى L'Amour Fou ٢٨ يلعب وصف الأشجار نفس الدور، الا أن اغواء الطبيعة هنا يتم قبوله

على أنه منحة للرجل، بهجة وانتشاء يمكنه التغلب عليها.

(١٠٢) أه أيتها الزهور لا تغرى سيدتى بالعاطفة... لا شىء تغله الأزهار سوى الحب» كلما تفتحت

احداها أوجت به.. لا هم لها إلا... الاختراق... لأنها تخضع لقانون حياة واحد، ولأنها تشبع رغبة واحدة هي الحب! حسنا، فلنلق نظرة عليها! الزهرة ما هي إلا عضو يرمز الى الجنس يا سيدتي... Octaves
Mirbeau, Le Jardin des supplices, réédition Gallimard, 1988, p. 214.

Rémy de Gourmont, Sixtine, roman de la vie cérébrale, 10/18, Union générale (١٠٢)
d'éditions, 1982, p. 58.

A. Roger, "Huysmans et Schopenhauer," Huysmans. Une esthétique de la (١٠٤) النظر
décadence, Geneva, Slatkine, 1987.

the Flammarion edition, 1978 A Rebours مأخوذة من (١٠٥) الاشارات الخاصة بـ

A. Buisine, "Le taxidermiste," Revue des Sciences humaines, 170 - 171. (١٠٦) النظر
April-Sept. 1978, p. 67.

(١٠٧) مثل Des Esseintes جدران (دراسته) بالكتاب المجلد بجلد الماعز المراكشي الفاخر، ومزين
بصور من المعدن (٧٤). حيث ان الحجر بدت ككتاب وقد تحوات بخيلته الى «غلاف» له، فان النوق يجد
نفسه «في» الكتاب الذي يقوم بكتابه.

(١٠٨) «ان الطبيعة كان لها يومها... ليس ثمة أى من مخترعاتها يعلن عن أنه دقيق جدا أو عظيم جدا
بحيث لا يستطيع الانسان أن يخلقه بعقريته البشرية: فليس من المتعذر انتاج ضوء كضوء القمر بواسطة
الكهرباء. وكذا الحال بالنسبة للشلالات التي يمكن عن طريق الهيدروليكا تقليدها لتبدو كأنها حقيقية، وحتى
الصخور يمكن تقليدها فيتخذ الورق أشكالها المتباينة» (٨٠).

(١٠٩) تماما كما هو في نهاية Flaubert's Un coeur simple
Les Rougon-Macquart, Complete Edi- (١١٠) الاشارات هنا الى صفحات الجزء الرابع من
tion, Le Seuil, 1970.

(١١١) والى جانب Fécondité, La Joie de vivre يعلن Quatre Evangiles «أن جميع الأشياء التي
نتناولها اذا لم يكن المرء متشائما، فانه لا يجد شيئا منها إلا ويؤمن مسيحيا أو يكون أنارشيا (فوضويا).
(١١٢) كما يذكر Edmond de Goncourt بعدها فان هذا الموضوع مقتبس من احدى رواياته
شخصيا (٢٣٦).

(١١٣) بالنسبة للعنوان الأصلي Le Mal de vivre المستعار من شوينهور ومترجمه بورديو Bourdeau

فقد حل محله La Joie de vivre (٢٢٢ - ٢٢٣).

(١١٤) حتى قبل Fecondite فان Au bonheur قد حققت ميزة إعادة إنتاجها. وقد أشار زولا

الى ذلك في (11) "Begun on Whit Sunday, 28 May 1882..."

(١١٥) هل يتسنى للمرء أن يشاهد في "Denise" ديونيوسوس Dionysos الأثنى أعنى عبادة قوة

الحياة

(١١٦) «لقد اعتقد في جماع قوة أرائته... أعنى حيث يجد الفعل جزأه» (١٧٣).

(١١٧) ان هذا اللفظ يحدد معنى «القسوة» و«الغضب» عند دنيس Denise عندما تكشف لكوامبان

Colomban عن رغبة لم يكن يدرى عنها شيئاً.

(١١٨) «انى أفضل أن أموت بسبب العاطفة الجنسية على أن أموت بسبب السم» (١٧٣).

(١١٩) حلم لازار Lazare دون جدوى أن يكتب «مسرحيات مقفلة بشخصيات ضخمة» وبالرحيل الى

أوسيانيا Ociaia الى حياة البدائيين.

(١٢٠) هذه الرأسمالية لم تكد تلاحظ في Germinal وفي L'Argent ولكنها ظلت كما هو الحال لدى

ماركس - «القيمة الشاملة» و«الفكرة الرائدة التي تحمل محل الروح غير المثمرة عند هيجل.

(١٢١) بالنسبة لـ Schuré, Pelladan, etc. انظر M. Bury, "Les écrivains décadents de la

fin du XIXe siècle et le sacré," Bulletin de l'association Guillaume Budé 1990, 3, pp.

303 - 317.

(١٢٢) ان دراسة مايتزلنك Maeterlinck حول «نكاه الزهور» و«نكاه النحل» قد سبقت دراسة كايلا

Cailliois (المستوحاة من دراسة البورات) بازاء البنية الظاهرانية للعالم.

(١٢٣) انظر A. Raybaud, La Fabrique des Illuminations, Le Seuil, 1989.

(١٢٤) مثل كلوديل Claudel في Connaissance de l'Est وقبل كلوديل Claudel فان تشاوميه

شوينهور قد قادت مؤلف A Rebours الى أن يغير موقفه (فيعد كتاب كهذا لم يعد شئ للمؤلف ليفعله

سوى أن يختار فيما بين فم مصلح وبين قاعدة الصليب وكما كتب Barbey d'Aurevilly في خطاب

الى Huysmans ، ففي المقدمة التي كتبت بعد عشرين عاماً بعد الرواية «فان هايسمانز لاحظ أن

«ملاحظات شوبنهاور لم تؤد إلى شيء»، بينما «تقوم الكنيسة بشرح الأصول والأسباب، وتحدد الأهداف، وتقدم ألوان العلاج» (٤٩). وعندما أدرك أن «المرض العصبي يحدث صدوعا في الروح، تدخل روح الشر»، ولا يسفر «عالم الهستيريا إلا عن العدم»، لأن «هذا المرض الشهواني» يؤدي إلى الضعف الميتافيزيقي (٥١).

From Walt Whitman to Maurice Blondel, *L'Action*, 1893. (١٢٥)

Le Culte du moi, 1887, "Un homme libre" انظر Barres «بالحن في التنفيد»
chapter 7: "Acedia. Séparation dans le monastere".

Ontogene- (١٢٧) بغير ابداء تردد فيما بين النشوء النوعي Phylogenesis وبين تطور الكائن الفرد -

J. Laplanche et J. B. Pontalis, *Fantasmes des origines. Origine du fantasme*, sis
Hachette, 1985, pp. 9 and 18 - 19 (on the way to phenomenology).

Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889. (١٢٨)

archaism (١٢٩) فيما يتعلق بالمعايشة بين «التحديث» modernity «وبين استخدام الألفاظ المهجورة»

W. Moser, "Le travail du non- E, Bloch ضد الماركسية الهيجلية انظر -
contemporain. Historiophagie ou historiographie," *Etudes littéraires*, 22, 2, 1989.

كون ونقاده عن العلوم الطبيعية والثورية

”جوزيف لالوميا“ ..

Joseph LaLumia

تثبت أدلة كثيرة أن مفهوم البروفيسور ”توماس. كون“ عن النماذج العلمية لاقى قبولاً كإنجاز أصيل وهام وذا ثم بالنسبة لما قيل وما كتب عن منطق التغير العلمى، ومع ذلك فقد وجه الفلاسفة فى هذا المفهوم ما لم يرضهم (١).

وأحد أوجه النقد التى وجهت لمفهوم ”كون“ عن النماذج العلمية يتصل بكتابات ديكارت وفرانسيس بيكون. ورغم اختلافها فقد كان تحذيرهما أن الأثر المضاد المحتمل للتقاليد العلمية يتضمن أن البحث العلمى يجب أن يستمر وكان البحث السابق لم يثبت شيئاً، وكئن المعرفة المكتسبة ربما كانت مجرد نوع من التحيز، وكئن الباحث قد حرّر نفسه من أى تأثير للتبادل الثقافى (وخاصة التدريب الوظيفى).

ومن المفروض أن العالم يتذكر باستمرار أن معرفته ربما لا تكون معرفة حقاً، ونتيجة لذلك يجب أن يخاف دائماً من الأثر الضار والمحتمل لمعرفته السابقة. ووجهة نظر ”كون“ عن منطق ما يسميه العلم الطبيعى أو عمليات المسح ربما كان مقلقاً بالنسبة لبعض نقاده لأنها تتعارض مع التحذيرات التى ربما اقترحت من الوعظ العلمى، فكتابات كون يبدو أنها تخضع العلم فى معظمه للعمل ببقائه وأساليب (أو نماذج) ربما كانت نوعاً من عادات تخليد الذات أو تأكيدها بالنسبة للمؤسسة العلمية فى وقت ما (٢).

ووجه آخر للمشكلة هو أن بعض النقاد يروا أن آراء كون عن منطق العلم الطبيعى تميل نحو تشجيع المجتمع العلمى أن يعتقد ويطبق سياسات استبدادية بالنسبة للجزاء والتأييد، وهؤلاء النقاد لهم رؤية مخيفة

ترجمة لرمحمود فهمى

عن السلوكيات في مجتمع مغلق بالنسبة للمفكر العلمي الثوري أو غير التقليدي^(٣)، وهم يفضلون عموماً تحليل "سير كارل بوبر" عن منطق العلم، والذي يجعل من العلم نموذجاً للمجتمع المقترح لأنه يتطلب من كل العلوم أن تتبنى نوعاً من التحيز الثوري^(٤) وهذا يختلف عن الوجه الأول الذي تحدثنا عنه لأن محور النقد ليس دقة وصف كون سلوكيات العلم الطبيعي، وإنما الاستخدامات السياسية للوصف إذا ما اعتبر دقيقاً.

أما المظهر الثالث للمشكلة فهو أن آراء كون عن الثورة العلمية أو تنمية نموذج سائد واستبداله بآخر، يبدو أنها تؤكد أن الادعاءات العلمية الهامة قد تضمنت بعض الحوافز النفسية التي تبدو أنها تحكمية -نموذج لذلك هو التنوير- المفاجيء، لبول وتحوله وهو في طريقه إلى دمشق، أو نوع من التحول الدارويني في ميدان الأسلوب النظري أو التجريبي الذي كان له الحظ أن يكون له تتبع علمي^(٥) وهذا يناقض تماماً المظهر الأول للمشكلة. ففي ذلك المظهر كان التأثير المنطقي للأفكار المتفاهة عامة والتدريب أو التعليم الشائع على العلماء، كان ذلك التأثير معوقاً ومشوشاً. وفي المظهر الذي نتحدث عنه الآن يبدو أن ما يقلق نقاد كون هو اعتراف كون "بالآثار" الغير مألوفة والتي تعتبر نفسية واجتماعية أكثر منها منطقية في طبيعتها، كما أن آراء كون عن الثورة العلمية لا ترضى هؤلاء النقاد الذين يرون دلالات تحكمية في هذه الآراء عن منطق العلم الطبيعي. فالآراء السابقة بالفعل تسلم بأن النماذج التي تدفع العلم الطبيعي تضطر في بعض الأحيان أن تنمر نماذجاً جديدة ومع ذلك فهؤلاء النقاد يعتقدون أن كون يؤكد ما أسماه أحد هم بـ"سيكولوجية" القوغاء"^(٦) كعامل هام في التغيير.

ومن الغريب أن أحد نتائج هذه المناظرة هي أن بعض النقاد الذين يؤيدون "سير كارل بوبر" يقولون أننا لو افترضنا أن كون "على حق" إذن فالعلم الطبيعي والذي يعتبر الجزء الأساسي لما يسمى بالعلم ليس علماً، أو كما قال أحد النقاد علماً افتراضياً^(٧)، بينما العلم الحقيقي الهام والشيق هو العلم "الغير عادي"^(٨)، والغير عادي هو الإسم الذي أطلقه كون "على العلم - كما يتسنى لنا إدراكه تاريخياً فيما بعد الذي له نتائج ثورية. ومن المهم أن نفهم أن العلم الغير العادي لا يعني مجرد البحث العلمي، لأنه يشمل الكثير من البحوث العلمية التي قامت بسبب مجموعة نظريات ومفاهيم وأساليب سائدة وإنما هو البحث الذي ينتج عنه تغييراً ثورياً في المواقف السائدة وتغييرها بالآخرى. وهذا اسم آخر للعلم الثوري كما يعتقد كون، وهو يتضمن على سبيل المثال "جاليليو وكيلرو هارفي ولافوازييه ودارتون وداروين وانيشتين"، ولكنه لا يتضمن "بطلميوس، أو جالين أو تيخو براهي أو فابريشيوس أو آدامز وإيجريه، وبريستلي، واينانوس، ومالبيجي وفاراداي، ولابلاس ولورينتز وبلاتك وغيرهم،" أو آخرين كثيرون.

ومظهر رابع من مظاهر النقد الذي وجه ككون" هو أنه يميل نحو الوصف وليس العلاج. أى أنه يصف العلم كما هو وليس كما يجب أن يكون واهتمامه بالعلم اهتمام تاريخي وليس معيارياً بقدر واف في نظر نقاده بمعنى أنه ربما يرضى حاجة عالم النفس أو الاجتماعي والتاريخي ولكنه لا يرضى الفيلسوف أو عالم المنطق^(٩). هنا يمكن القول أن عالم المنطق والفيلسوف يريان أن النفساني والاجتماعي والمؤرخون يميلون لتعميم العلم، بينما يرى علماء النفس والمنطق والمؤرخون أن عالم المنطق والفيلسوف يحيلون العلم لشيء شفاف^(١٠).

من المؤكد أن تاريخ الفلسفة يظهر موضوع أن الفلاسفة والمناطقة باستثناء القليل منهم لم تعجبهم أبداً فكرة تدابير الزمن، كما أنهم لم يتألفوا أبداً مع عتاء الزمن في التحول إلى اللا زمن. والعلم هو البحث عن معايير مشرة يمكن إيراكها، ولكن لأن إنجازات العلم تأتي من صدر الزمن. يرى الفيلسوف والمنطقي أن المعايير التي تتبع من العلم البحث لا تملك أسباب الوجود التي يمكن الإيمان بها أو الثقة بها في الممارسة. والفيلسوف والمنطقي يتحدث عن الاحتمال ولكنه لا يسعد بذلك وكثته "يتمنى لو أن معايير العلم لها أصل منطقي.

ويبدو أنه لا يرتاح لفكرة أنه بالرغم من أنه من المحتم عليه الوثوق بالصيغ مهما كانت أصولها أو محكمها في الممارسة، فهو محكوم بنفس القدر بأن المحك في الثقة نفسها يرجع إلى الزمن، ونظلاً على وعى بذلك حتى أن المكاسب التي حققها العلم لا يجب الوثوق بها ضمناً كما هو الحال بالنسبة للعلوم الطبيعية. والثورة العلمية لا تعتمد على ما إذا كان العلماء قد التفتوا ووعوا ما قاله "بيكون أو كارتيزن" أو على نقد "بوير" لهما، وإنما بناء على الأدلة التي لا يستطيع إنكارها حتى بواسطة العلوم الطبيعية من أن بعض الصيغ قد أثبتت فشلها وتحتاج إلى إصلاح أو تغيير، بمعنى أن تلك الثورة لا تحدث نتيجة للتوترات المنطقية للضمير بل هي نتيجة لتجربة مهمة قابلة للتطبيق مما يؤدي إلى انهيار نموذج ظل سائداً وحتى يستبدل هذا النموذج بآخر.

وما يسمى بالعلم الثوري أو غير العادي هو جزء من العلوم الطبيعية. ورغم ما يتميز به هذا العلم من معرفة ناتجة عن التجربة إلا أنه لا ينفصل ولا يدخل في منافسة مع العلوم الطبيعية: وحتى تحدث تلك القدرة العلمية وتغير فإن كل شيء يظل هائناً، وعندما تحدث الثورة ينتهي كل ما سبقها.

بالإضافة لذلك إذا ما جاز لنا أن نستعير مقارنة من تاريخ الجيولوجيا يمكن القول أن التغيير العلمى يحدث نتيجة لقوة منطقية وليس نتيجة لقوة مفاجئة وهذا يتضمن التغيير الثورى.

ومع أن "لافوازييه" نسب إليه شرف إحداث ثورة علمية بنظرية "اللاهوب" (Phlogiston) وأن "بريستلى" لم يزل تكريماً رغم أنه ساعد فى هذه النظرية، فمن المفترض أن نقول أن "لافوازييه" كان ثورياً بينما بريستلى لم يكن - ذلك لأن لافوازييه دمر نظرية اللاهوب بينما بريستلى لم يفعل - ومن الواضح أن ذلك فقط بسبب أن لافوازييه أتم العمل بينما بدأه بريستلى ومهد لعمل لافوازييه، ولم يدرك أن العمل الذى قام به سيدمر هذه النظرية.

كذلك بدأ كيبيل العمل العلمى فى مجال العلوم الطبيعية وكان مدفوعاً منطقياً بالمعايير التى نتجت عن تجارب تيخو براهى، لكى يتوصل إلى أن النموذج الذى يحكم عمل علماء الفلك يجب التخلي عنه والاتجاه لنموذج القطع الناقص.

ولكن لم يفترض أن ننسى بدايته - بما أنه محكوم منطقياً بالاتجاهات المفاهيمية والنظرية لكل علماء الفلك السابقين عليه^(١١)، وقبل كل شيء متأثراً بتجارب تيخو براهى الذى لم يكن من اتباع كوبرنيكوس - كانت النعمة السائدة هى الفصل بين العلم العادى والثورى على النحو الذى مال إليه كوين ونقاده.

إلا أن هناك مثال آخر على هذه المغارقة الساخرة يمكن تبيانها عند "ايم هارفى" فقد بدأ كمنتمى لجالين وهو موقف لا يستطيع أن يتجنبه تلميذ "فابريشس".

وفى هذه المناظرة ربما ننسى أن الثورات المؤثرة هى الثورات التى يساهم فيها أعضاء المجتمع الواحد الذين ينظرون بعضهم لبعض ككثدات متساوين ويشتركون معاً لإتمام عمل لم يكتمل بعد كما أن النظراء فى العلم يجب أن يكونوا أفراداً يتشاركون فى معرفة واحدة وفى وسيلة التعبير عن هذه المعرفة وهكذا يكون التغيير سواء صغيراً أو كبيراً شىء داخلى، و أى يبدل لذلك سياستى مفروضاً من غزاة خارجيين، ومقاومته تستلزم من أهل المجتمع الواحد أن ينسوا خلافاتهم الشخصية مؤقتاً ويوحدا صغوفهم، وهذا شىء ينطبق على كل المجتمعات الحقيقية بما فيها المجتمع العلمى.

وهكذا نجد أن "كوين" على حق فى تكليده على أهمية العلم الطبيعى فى استخلاص المنطق الذى يحرك العلوم قديماً، وأن نقاده الذين أنكروا على العلم الغير عادى أو الثورى كانوا مخطئون.

ولكن "كوين" كان مخطئاً على نحو ما بتشجيعه لنقاده، عندما ميز بين العلوم الطبيعية والثورية، وكان الثورية تخدم هدفاً مختلفاً طالما كانت عملية البحث أو المسح تميز العلم الطبيعى بينما يتميز العلم الثورى

بمفاهيم حديثة ترتكز على الاعتقاد بعد إكمال المعرفة. وهذا الاعتقاد يعنى بالطبع عدم الثقة بالناذج السائدة ويكونها مستديمة. والهدف أو الدافع الذى بدونه يصبح البحث فى العلم الطبيعى والعلم الثورى غير مفهوم وغير شامل هو محو الجهل السائد - وليس التأثير المنطقى للنموذج والتقاليد الفكرية السائدة فى وقت ما، وهذا هو ما يضمن انفتاح البحث العقلاى وليس التحكمى أو الاستبدادى، والذى يرغب فيه جميع العلماء.

وهنا يثبت ما قاله إسحق نيوتن ريمالأنه يعطى صورة للعلم تظهره (العلم) كعملاق أو غير عادى وفى نفس الوقت متواضع، يقول نيوتن : إذا ما تميزت رؤيتى ببعد النظر فذلك لأننى أقف على أكتاف العمالقة. وإذا وضعنا هذا الكلام بطريقة أقل شاعرية، فإن كلمات نيوتن تصبح أكثر دقة إذا قلنا : بأن العالم الثورى يرى أبعد لأنه يقف على أكتاف العلماء عظماء وغير ذلك، مخطئون ومصيبون ، مشهورون ، ومغمورون.

والمشكلة الأساسية ليست جديدة. فهى المشكلة التى فصلت بين المفكرين العقلايين والمفكرين التجريبيين والأكثر من ذلك بين المفكرين التجريبيين الذين يؤمنون بالعقلانية "مثل هيوم" ، بين العقلايين العمليين "مثل بيرس" .

ومشكلة الخضوع لتقاليد القرارات العلمية وعلى ما هو أقل عقلانية وإن يكن غير خال من العقلانية تماماً ألا وهو منطق النشاط العلمى، على أساس انغماسه الحتمى فى الزمن، هو ما لا يمكن اتصافه بالعقلانية التامة.

ويقول "ميرسن" هنا أن المنطق العلمى ليس عقلانياً أو غير عقلانى بل هو "معقول" بالمعنى الذى يستخدم به التجريبيون هذه الكلمة^(١٢) والنتيجة دائماً تحل المشكلة العلمية ولكن فى نطاق معين وبطريقة مؤقتة ولو حدث غير ذلك لتحول العلم إلى نوع من الشلل. وإذا ما طوابع البحث باستيفاء متطلبات ثابتة عقلانية، تكون النتيجة تحدياً للتأثير المنطقى للعلوم السابقة والاعتقاد بضرورة محاربة الجهل فى نقطة معينة.

وكل ذلك يعنى الاستبداد واللاعقلانية العلمية والذى يخشاه "كارل بوبر" ونقاد كون الآخرون، ومن السهل أن نرى أن الصورة التى أعطاها كون للعلم لم تدخل الراحة على أى منهما. الطبيعى والثورى لا بل على العكس تعطى بدلاً نخشى منها إذا ما حاول العلماء أن يلتزموا بمعيار معين للتبرير العقلاى لمعظم الفلاسفة والمناطق. والمعايير المطلوبة لا يمكن تجاهلها ولكن لا يمكن تحقيقها بالكامل على الأقل ليس فى هذا العالم المتغير والمدهش والذى يحتم أن يكون الطماء عقلانيون.

ملاحظات

1. The basic relevant work of Professor Kuhn is: *The Structure of Scientific Revolutions* in the revised and enlarged edition (Chicago: Chicago University Press, 1970). The best collection of pertinent critical philosophical papers is *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos and A. Musgrave (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), hereafter CGK.
- ٢ - يجب مراعاة المقارنات التالية بين كون وكارل بوبر حول العلم : كان ذلك بسبب ملاحظة كون لهذه الحقيقة الأساسية المتعلقة بالعلوم الحقيقية .. أى ما مؤداه أنها نشاط مضبوط ومراقب بحكم العادة وقادر على حل الصعاب والأحاجي، وليس بالضرورة نشاط يحدث الاضطراب والزيف (وليس هو كذلك النشاط الفلسفي)، وذلك ما جعل العلماء الحقيقيين يقبلون الآن على قراءة كون بدلاً من بوبر : إلى حد أن كلمة "النموذج" وليس "الفرض العلمي" هو الآن كلمة السر ومفتاح إجازة العمل.
- Margaret Masterman, *The Nature of a paradigm* والعقيدة قد تكون للأسف هي الضعف البيولوجي الوحيد الذي لا يمكن إخضاعه للنقد.
- ٣ - على سبيل، جون واتكينز John Watkins في *Against Normal Science* ص ٢٧ في CGK، والذي اقترح بالرد على وجهة نظر كون بالسواء العلمي على أنه مجتمع لمنطقي العادة إلى والأذهان.
- ٤ - أتذكر اقتراحاً قدم لكون عن أن يقوم في كتابه بمناقشة التضاد بين وجهات نظره حول المجتمع العلمي والمجتمع المنطقي ... وجهة نظر بوبر القائلة بأن المجتمع العمي يجب أن يكون، وهو كذلك إلى درجة كبيرة، مجتمعاً منفتحاً حيث لا توجد داخله نظرية ما مهما كانت استمراريتها ونجاحها، ولا نموذجاً إذا ما استخدمنا تمييز كون، يحاط بالقداسة (John Watkins CGK, p. 26). ومرة أخرى في ص ٢٨ من CGK وهكذا يكون لدينا ما يلي : الوضع الذي يعتبره وضعاً عادياً مناسباً بالفرض هي : ألا تكون عقار سرى التركيب بل تكون الحالة السوية

5. J. Watkins, CGK, pp. 34-35; I. Lakatos, CGK, p. 178; S. Toulmin, "Distinction Between Normal and Revolutionary Science," CGK, p. 43.
6. I. Lakatos, CGK, p. 178.
7. J. Watkins, CGK, pp. 27, 31; K. Popper, CGK, pp. 52-53.
8. J. Watkins, CGK, p. 27; P. Feyerabend, CGK, p. 209.
9. P. Feyerabend, CGK, pp. 198-202.
10. M. Masterman, CGK, pp. 61, 67.
11. Cf. J. LaLumia, "Saving The Phenomena And Scientific Change," *Diogenes* 83 (1973): 128-130.
12. Cf. E. Meyerson, "De l'analyse des produits de la pensee," *Essais*, p. 103; also, *Du cheminement de la pensee*, p. 714.

الفلسفة وميلاد أمريكا اللاتينية

"فرانثيسكو ميرو كويسادا"

Francisco Miro Quesada

أثرت الفلسفة على ميلاد أمريكا اللاتينية بطريقتين. فلفظ ألهمت حماس مشاهير الرجال الذين بدأوا حركات الإستقلال التي أدت إلى التحرر من وضة الاحتلال الأسباني. ويمجرد أن انتهت الثورة، أثرت الفلسفة على تطور النظم السياسية والقانونية التي خلقت لتنظيم الحياة في الدول الجديدة.

وقد كان تأثير الفلسفة في أثناء الثورة أضعف وأقل تنظيماً عن فترة تكوين النظم الجديدة ولكنه كان على أي حال فعالاً. ونقول أن تأثيرها كان أقل تنظيماً لأنها لم تؤثر على كل البلاد والمنطقة بنفس الدرجة. رغم أن هذا الأثر امتد إلى جميع البلاد. ففي بلد كالمكسيك مثلاً كان تأثير كتاب الموسوعات ضعيفاً وقامت الثورة نتيجة لسلسلة من الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي لا صلة لها بهم^(١).

أما في أمريكا الجنوبية، فقد كان للأفكار الفلسفية في الموسوعات تأثيراً أقوى، كذلك التأثير على ميراندا العظيم ومن خلاله على "بوليفار، وبللو"^(٢)، الذين أثرا بدورهما وينفس الدرجة على "سان مارتان" بدليل أنه عند عبوره الأنديز في وقت الحملة لتحرير شعوب ساحل الباسيفيكي، كان يحمل سلسلة من الموسوعات معه على ظهر بقل^(٣).

ومع ذلك، فقد زاد أثر أفكار الموسوعات وأصبح أكثر أهمية أثناء تكوين الأمم الجديدة. وفي هذه المرحلة، التي تبلورت في نهايتها أمم أمريكا اللاتينية صدر إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي يعتبر مظهراً مباشراً للثورة الفرنسية، ونتيجة مباشرة أيضاً للفلسفة الموسوعية والدستور الأمريكي، كل هؤلاء وضعوا أساس الدساتير الجديدة للدول الناشئة. وظل أثر الفلسفة محسوساً على النظام التشريعي كما تأثر القانون المدني بقانون نابليون الذي كان قد تأثر بدوره بالأفكار الأساسية للموسوعات^(٤).

وربما كان القول بأن ثورات الاستقلال وتكوين دول أمريكا الجنوبية كانت نتيجة للأفكار الفلسفية فقط قولاً غير دقيق، ومع ذلك كانت هذه الأفكار بعون شك عنصراً أساسياً في العملية بأكملها. وبدون هذه الأفكار وحتى لو تم الاستقلال لتغيرت طبيعة دول أمريكا اللاتينية تماماً. وهكذا ولهذا السبب يمكن القول أن

ترجمة: د. محمود فهمي

ميلاد أمريكا اللاتينية ارتبط ارتباطاً عميقاً بالفكر الفلسفي. حقاً أن ذلك الفكر أثر فقط في الصغرة بينما ظلت القاعدة العريضة معزولة، ولكن ذلك لا يعنى غياب العلاقة تماماً، فلقد كان لفلسفة الموسوعات تأثيراً كبيراً على الثورة الفرنسية (بالإضافة الى العديد من الأسباب الأخرى)، ومع ذلك لم تصل هذه الفلسفة الى جماهير الفرنسيين.

٢ - الفلسفة كحضارة وكأداة للتحرير

كانت الفلسفة الموسوعية ذات تأثير قوى على العقول المستتيرة في فترة الاستقلال كما كانت أيضاً العامل المؤثر في بلورة النظم التشريعية والسياسية في الأمم الناشئة. ولكن التفكير الموسوعي لا يمكن تصنيفه في نوع واحد من الفلسفة فلقد كانت هناك فجوة واسعة بين المذهب الصسى "لهيلفيتيوس" والتجريبي عند فولتير، وبين التعليمي الصصى عند إميل، والتحكى الجامع عند جاك القدرى، ومع ذلك نجد أن هذه البانوراما غير المتسقة الضخمة المتنوعة يمكن أن تتطوى تحت الاسم النوعى "الفلسفة الموسوعية" وهي تحتوى على مجموعتين من المبادئ الثابتة التى يشترك فيها معظم مفكرى هذه الحركة سواء ضمنياً أو علنياً الأول : المثال الخلفى المبني على العقلانية ، والثانى : الاعتقاد أن الفلسفة الأصلية لا يمكن ولا يجب أن تستعمل لتحرير المظلومين عن طريق تغيير المجتمع .

ويدون الدخول في الكثير من التفاصيل، يجب التأكيد على أنه رغم الاتجاه التجريبي لكتاب الموسوعات عند استكشاف الافتراضات الأساسية بعمق، فاننا نجد مظاهر عقلانية لا يمكن انكارها حتى عند "روسو، وبيديرو" (ريما كان فولتير أكثر الجميع عقلانية) ^(٥). والمنطق يقوينا حتماً لمثاليات الحرية والمساواة، ولكنه يسمح أيضاً بنقد مدمر للنظم السياسية الظالمة التى تعارض هذه المثاليات بأسلوب تحكى غير عقلاني. وهكذا لعبت الفلسفة دوراً مزدوجاً أولاهما تحديد المجتمع المثالى الذى تسود فيه الحرية والمساواة نتيجة لاستتجاب العدالة. وقد هاجمت كل شىء في المجتمع الانسانى يقف ضد تحقيق هذه المثاليات. وكانت مرشداً عالياً للتصرفات الانسانية وأداة تحرير.

وحدث نفس الشىء في أمريكا اللاتينية كما في أوروبا، ولكن بأسلوب أقل انتشاراً. ففي أوروبا احتلت الفلسفة مكاناً وسطاً في خلق الحضارة. وأثرت في نشوء وتطور العلم وكان لها تأثيرها على النواثر السياسية، وأشارت إلى خلق مجتمع حر وعادل كالم هدف تاريخي. وبهذه الطريقة استطاع كتاب

الموسوعات أن يخلقوا فلسفة جمعية كانت استمراراً لعملية نضجت بفكر "سينفوزا، ولينينز" (٦).

عند "كانت" تتقدم الحضارة في مجتمع يتحول نحو العقلانية - بمعنى مجتمع عادل وحر يسير نحو المثالية تقوده الفلسفة - أما "هيجل" وماركس" بعده فقد قدما شيئاً مشابهاً بأسلوب أكثر مباشرة وحدة. وفي النهاية فقد دافع "هسرل" عن الدور الأساسي للفلسفة، ولم يزعم فقط أن الفلسفة احتلت مكانة رئيسية في الحضارة الأوربية بل اعتبر الحضارة الأوربية فلسفية^(٧).

أما في أمريكا اللاتينية لم يوجد شيء بهذه الفخامة. فالحضارة لا تعتبر فلسفية بحق إلا إذا أسفرت عن بعض الفلسفة. وفي هذه البلاد كانت الفلسفة مستوردة من الحضارة الغربية (بما فيها الفلسفة) وتحت شعارها قامت الثورة. ولكن بالرغم من أنها لم تحدد الشخصية الحضارية لأمريكا اللاتينية، إلا أنها تدخلت بطريقة مباشرة في العملية التي توجب بتكوين أمننا. وعن طريقها كان المجتمع ينظر إليه كجمعية من الناس الأحرار المتساويين كما قدم نقداً جذرياً للمجتمع الاستعماري، ووضعت نصب عينيها كهدف تاريخي قواعد تأسيس مجتمع عادل عقلاني.

أما الشخصيات القيادية في أمريكا اللاتينية الوليدة فقد رأت الفلسفة كأداة التحرير. وألقت بالظلال على القوى التي بررت السيطرة الأوربية ورسمت نموذجاً للمجتمع المثالي الذي يجب على أحرار الناس أن يتجهوا نحوه وهكذا ولدت أمريكا اللاتينية مرتبطة بفلسفة التحرير.

الفلسفة كعقبة

كان للفلسفة تأثيراً إيجابياً على الحركة التاريخية التي توجت بميلاد دول أمريكا اللاتينية. وكما هو الحال مع التاريخ دائماً كان هذا التأثير متناقضاً. فبالنسبة لميلاد أو نشأة الأمم كان إيجابياً والنسبة لوجودها بعد ذلك كان سلبياً. حيث أن النموذج الاجتماعي الذي نتج عن تلك الفلسفة ثبت عدم امكانية تحقيقه، فقد كان نموذجاً منطقياً محضاً مستخرج مباشرة من المثل العليا للحرية والمساواة، تلك المثل التي خرجت بنورها من المنطق بصفته المعيار الأساسي للصدق والأخلاق ولكي يكون جميع الناس أحراراً ومتساويين لأبد أن يصاغ مجتمعاً تستطيع مؤسساته ونظمه تحقيق هذا النموذج المثالي، وهذا يتحقق فقط في مجتمع منظم تنظيماً ديمقراطياً.

والسلطة يجب أن تتبع من الشعب، فالإرادة العامة هي السيد الوحيد والعزيم كما اعتاد "روسو" أن

يؤكد دائماً، ولتجنب أى إساءة لنظام المجتمع بسبب الطموح الزائد للفرد أو مجموعة يجب أن تقسم السلطة حتى تستطيع كل وسيلة تعبير فيها أن تراقب الوسيطتين الآخرين، فالفرع التنفيذي يجب أن تكون جميع تصرفاته فى حدود القانون، الفرع القضائى يجب أن يكون مستقلاً، أما الفرع التشريعى وهو الأعلى فيجب أن يمثل إرادة الشعب والبرلمانات يتم اختيارهما بالانتخاب. وعن طريق تحقيق هذا المثال، يعيش المواطنون فى حرية وأمان فى عالم يسوده العدل والسلام.

والنموذج المقدم كما هو الحال دائماً مع ابداعات المنطق - نموذج فخم، ولم يشك أحد فى امكانية تطبيقه حيث أن المجتمع فى جميع الأحوال يجب أن ينظم نفسه من خلال قوانينه الخاصة به. والذين عارضوا هذا النموذج كانوا ينتمون الى مجموعة فقدت سلطتها بعد انفصالها عن أسبانيا. والرجعيون فقط هم الذين دافعوا عن الامتيازات والمصالح الخاصة التى تعارض صوت المنطق.

وكان من خلال هذا النموذج الراقى الذى طرح فى أثناء حركة الاستقلال أن بدأت الأمم تنظم نفسها. وفى نفس الوقت وضع الأساس الفاشل تاريخياً حيث أن النموذج المرسوم غير قابل للتحقيق، ليس فقط فى ضوء أن النماذج المبنية على المنطق تكون عادة صعبة التنفيذ ولكن بطريقة أكثر خطورة وإثارة. وعلى أى حال، فحتى إذا كان المناخ المناسب صعب الوجود، فإن التقدم البشرى يتبع الاقتراب إليه.

وصعوبة تحقيق هذا النموذج المثالى ليست نتيجة لعدم قدرة الإنسان أن يحقق الكمال، ولكنه نتيجة لاستحالة حتى الاقتراب من الهدف المرسوم. فمنذ اللحظة التى بدأت تشكل فيها دول أمريكا اللاتينية، كانت نتائج تصرفات السياسيين والمحامين والمفكرين تختلف تماماً عما كان متوقعاً فى النموذج. والأسوأ من ذلك أن هذه النتائج لم تكن فقط مختلفة، بل وعلى العكس تماماً. كما كانت الآلية الفعلية المنظمة للسلوك الجماعى مضادة للنموذج المستهدف تحقيقه.

حقاً أن الدساتير أصدرت وكانت تنظم عمل السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية، ولكن فى الممارسة الفعلية طغت السلطة التنفيذية على السلطتين الأخرتين وفى كثير من الأحوال كانت السلطة الفردية المستبدة هى المتحكمة والأكثر تأثيراً، أما المساواة فقد انعدمت. فقد الكلمة جميع معانيها فى مجتمع طبقى جامد تماماً كمجتمعات عصر الاستعمار.

واختفت الحرية أيضاً لفترات طويلة، وعندما عاينت الظهور كانت فى خدمة المجموعات المحظوظة

المتميزة التي سيطرت على السياسة وقادت الثقافة. وهكذا أدى النموذج العقلاني لمجتمع الحرية والمساواة والعدالة الى مجتمع طبقي عانى فيه الناس من الظلم وعدم المساواة وغياب العدالة.

لماذا حدث ذلك ؟ لم يكن النموذج المثالي كفيلا بالتحول إلى نقيضه. ولم يكن فشل تحقيق نموذج المساواة والعدل نتيجة لضرورة ذاتية في النموذج، وإنما نتيجة للواقع الذي طبق عليه هذا النموذج لم يكن ملائما له، ولا لعقلية البشرين بهذا النموذج السانجة، ليس لأنهم أعتقدوا أنه بالإمكان تغيير الواقع بقوة الفكر، ولكن لأنهم آمنوا بأن النموذج الجيد يمكن تحقيقه في أى نوع من المجتمعات.

ولقد استطاع "بوليفار" بفضل عبقريته، عندما تولى السلطة، أن يشعر بالواقع المغاير للنموذج ويتوصل الى نتيجة أن العادات المكتسبة في أثناء فترة الاحتلال قد أدت الى صعوبة تحقيق مجتمع العدل والديمقراطية. كما أن الحكومة يجب أن تكيف نفسها حسب طبيعة وشخصية الأمة التي خلقت من أجلها^(٨). ولكنه مثله كمثل من اشتركوا في عملية تكوين دول أمريكا اللاتينية، آمن بأن تعليم القاعدة الشعبية يمكن أن يتغلب على هذه المشكلة، ولم يدرك أنه في ظل الأحوال السائدة لا يمكن تعليم هذه القاعدة الشعبية في تلك البلاد. كانت جماهير الشعب معزولة بل ومنفية داخل أراضيها، ولم تشارك هذه الجماهير في الحياة السياسية والثقافية والاقتصادية لبلادها. وكانت مجموعة صغيرة هي صاحبة الامتياز، حيث أنها صاحبة السلطة بل وأيضاً صاحبة الثروة والثقافة. ولذلك عند رسم الدستور وخاصة مجموعة القوانين الخاصة بتنظيم الحياة القضائية للمجتمع، وجهت هذه المجموعة النظام بأكمله نحو استمرار تلك الامتيازات التي تتمتع بها. ولعل وضع أسس الكفاح السياسي طبقاً لنموذج ما، تختلف تماماً عن التضحية بمصالح الفرد في سبيل تحقيق هذا النموذج.

حقاً أن الدساتير ومجموعات القوانين التي وضعت كان لها بعض الجوانب المضينة بريق من خلالها نموذج مجتمع العدل، ولكنها أيضاً كانت لها جوانب وضعت لخدمة المجموعة المتحكمة الجديدة والمتكونة من عناصر تنتمي الى المجموعات الاستعمارية القديمة.

هكذا ظلت جماهير الشعب مستبعدة عن الحياة العامة، ولم تشارك في سن القوانين أو في بناء الحياة الاقتصادية. وكان من المستحيل كما قال "بوليفار" أن تتوافق الحكومات مع طبيعة وشخصية النواة التي

خلقت لها الحكومات^(٩)، ولم يستطيع "بوليفار" أو غيره أن يتصور أن الشعب أو المجموعات المعزولة تستطيع أن تشارك في تكوين بل وتشكيل الأمم الحديثة.

وفي مواجهة المصائب كان من الطبيعي بالنسبة للقادة المدنيين والعسكريين أن يمارسوا سلطاتهم بالوسيلة التي تحقق أهدافهم الشخصية، وإذا ما تدهورت الأمور وساد الفساد واختفت الحرية والعدالة، لماذا لا ينتزعون السلطة ؟

كان هؤلاء دائماً يعلنون أنهم يرغبون في إقامة الحرية والعدالة وأن يحاربوا الفساد. ولكن الجو الذي نشأ فيه لم يؤهلهم لأن يحربوا حقيقة طبقاً لتلك القيم. وما أن فشل النموذج وأصبح من المفهوم أنه لا يمكن تطبيقه وإن المجتمع ما هو إلا مجموعة من العلاقات الظالمة، كان حتماً أن تصبح السلطة ملكية خاصة.

ومع ذلك فقد ارتبط وعمق جداً النموذج العقلاني الذي أدى إلى الحرية والمساواة والعدل أو بمعنى آخر إلى الديمقراطية، ارتبط هذا النموذج بشدة بمبادئ أمريكا اللاتينية ولم يخلف النموذج كشيء مثالي رغم فشل تحقيقه، وخلال القرن التاسع عشر أو الكارثة العامة التي سادت تاريخ أمريكا اللاتينية، ظل هذا النموذج في الاعتبار. وحتى هؤلاء الذين انتكسوا لأقصى حد كانوا مضطرين لأن يستخدموا مفرداته في حديثهم، أما الذين كانوا يشعرون بالنسأة فقد ظلوا يطمنون بتغيير المجتمع حتى يتوافق مع النموذج المثالي.

وكان من نتيجة هذا الاصرار على النموذج أن ازدادت حتمية فشله، لأن الذين دافعوا عنه والذين ادعوا أنهم كانوا مستقلون سلطاتهم لتحقيقه، لم يستطيعوا أن يفهموا صعوبة تحقيق النموذج في ظل الظروف التاريخية التي كانوا يعيشونها . هكذا يتضح تاريخ أمريكا اللاتينية بين المثالية وهيمنة المصالح الذاتية بسبب النموذج المثالي الذي كان مقضياً عليه بالفشل والذي خلف الاحساس بالخيبة.

قوة الحضارة

وتترك عالم السياسة لعالم الثقافة، نجد أن الهوية شاسعة بدرجة مدعشة. كان الطبيعي أن تعكس الثقافة الأمريكية اللاتينية لحد ما - عالم السياسة، والذي عكس بدوره التركيب الاجتماعي الذي جعل النموذج غير قابل للتحقيق. وهكذا ساعدت ثقافة أمريكا اللاتينية في تقييد المجموعات السائدة واستمرار

البناء الاجتماعي والسياسي الاستبدادي، ولكن في نفس الوقت سارت هذه الثقافة في طريق مستقل.

ويوجه عام لا نستطيع مقارنة الثقافة الأمريكية اللاتينية بالأوروبية أو بثقافة أمريكا الشمالية، فقد نمت هذه الثقافات وتطورت في أجزاء من العالم حيث كان البناء الاجتماعي يتوافق بشدة مع النموذج الديمقراطي. ولكن بالنظر للموقف المتسوى في دول أمريكا اللاتينية لا يستطيع الإنسان إلا أن يتعجب للاختلاف الشديد بين الحياة السياسية والثقافية.

فلقد تطورت الثقافة اللاتينية في البداية تدريجياً ثم أسرع فيما بعد في اتجاه الفروع الانسانية كالفن الشعبي، والموسيقى، والرقص الشعبي، والشعر، والرواية، والرسم؛ كما تقدمت أيضاً نحو القانون والتاريخ والاجتماع. ومن الممتع أن نلاحظ أيضاً أن العصور الاستعمارية كانت لها فروعها الانسانية التي عبرت عنها الثقافة كما كانت هناك ثقافة عمية. وكانت هناك أوقاتاً ازدهرت فيها الفلسفة وعلم الديانات في البلاد المستعمرة بنفس المستوى التي كانت عليه في البلاد والمدن المستعمرة، وقد ساهم (اسبنوزا، وميرانو، وورسينو، وأجويري، الجري) وآخرين، مساهمات فعالة في هذه الفروع.

لكن مولد الأمم الحديثة نتج عنه تغير في التقاليد الفلسفية، حقاً أن الفلسفة واللاهوت ظلّا يدرسان في القليل من الجامعات، ولكن الإبداع اختفى. ولم يكتب شخص ما بتكريس وقته للفلسفة وأظهرت الفروع الثقافية المختلفة واللامعة القدرات العقلية لأمريكا اللاتينية، وساهمت في تأسيس وتطوير الحضارة التي أصبح مستقبلها اللامع ظاهراً للعيون. وظهرت الأعمال الفلسفية لأشخاص مثل "بللو" (أكثر الفلاسفة أصالة ونظاماً) "والبيردى، ولاستاريا، وبلو، وهوستوس، وماركينز"، وقد قام بعضهم أيضاً بتدريس الفلسفة.

وإن لم نستطع أن نتحدث عن الانتاج الفلسفي في ذلك الوقت كما هو في صورته الحالية إلا أننا نجد في أعمال الفلاسفة موقفاً يميز ويمتد الفكر الحديث: ألا وهو الرغبة القوية أن نؤكد واقعنا والاهتمام المستمر بكشف حقيقة الشخصية الأمريكية اللاتينية برغم الصعوبات. ومعنى ذلك ان المفكرين ومنذ البداية حاولوا أن يطبقوا الفلسفة على الواقع، بل والأفضل من ذلك أنهم حاولوا خلق ثقافة أصيلة وتفكيراً مبدعاً(١٠).

كان هذا الاهتمام بتأكيد الذات دون شك تعبيراً عن عقدة نقص ورثها الأمريكيان اللاتينيون من عصر الاستعمار، ويقتضون من أن الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي لبلادهم التي ظلت على الهامش قياساً بالولاية الأم (في عصر الاستعمار)^(١١). فهؤلاء الذين ولدوا في أمريكا كانوا يشعرون أنهم ليسوا كالأسبان، وطبيعياً أن يحاولوا تقليدهم. ولتسهيل الاستقلال عن أسبانيا استخدمت أمريكا اللاتينية أفكاراً لم تنبع من شبه الجزيرة التي يعيشوا عليها، بل من واقع ثقافي أرفع. وكان حتمياً أن يحاول مستخدموا هذه الأفكار أن يتشبهوا بمن أبدعوا.

وبالإضافة لعقدة النقص لدى الأمريكيان من الأسبان، كانت هناك عقدة نقص من الدول الأوروبية العظيمة التي اتهم منها الأفكار الفلسفية التحررية، كما أتت بعد ذلك عقدة أخرى من الولايات المتحدة التي لم تجد صعوبة في انجاح دستورها كما حدث مع الأمريكيان اللاتينيين. ونتيجة لكل ذلك ظهر في كتابات الجيل الأول من المفكرين ذلك الطموح في خلق ثقافة أصيلة^(١٢). وقد مارست الأجيال التالية من المفكرين الفلسفة بنفس الأسلوب. ومنذ الجيل الأول اعتنق المفكرون فكرة تطبيق الفلسفة على الواقع.

كان هذا التفكير العملي بالنسبة للفلسفة - دون شك من الملامح الدائمة للتفكير الفلسفي اللاتيني الذي يعود أصله إلى ميلاد الدول الأمريكية اللاتينية المستقلة. ولأن الفلسفة لعبت دوراً أساسياً في ميلاد أممهم، اتخذ المفكرون اللاتينيون موقفاً مؤداه أن الفلسفة تستمد من الواقع وتعمل به. وعندما وصلت الأفكار الوضعية بلادهم، استخدمت تلك الأفكار في الحال في تحليل المشكلات الاجتماعية، كما استخدمت في التوصل إلى نموذج جديد كيفيه مع الظروف الحديثة. ففي المكسيك استخدمت الأفكار الفلسفية الوضعية في تبرير سلطة "البرجوازية" الوائدة. وفي البرازيل بلغ تأثير تلك الأفكار حد ممارستها كمقيدة دينية استخدمت أيضاً لتبرير سلطة الطبقة السائدة. ومن جهة أخرى استخدمت الفلسفة الوضعية في بلاد مثل بيرو والأرجنتين لتأييد الأوضاع التحررية^(١٣).

وحدث نفس الشيء مع الأفكار الكراوسية (نسبة لـ Kraus's). ونتيجة لتلك الظروف الغريبة وصلت أفكار كراوس عن طريق المفكرين الأسبان إلى أمريكا اللاتينية، وكان لها تأثير كبير على سكان إقليم نهر (بليت Plate)، كما وصل ذلك التأثير بلاد أخرى مثل كولومبيا، وبيرو.

كما كانت الفلسفة الكراوسية بدورها متأثرة بالفلسفة الوضعية (فيرجارا)^(١٤) خاصة في مبادئها الظاهرة التي ارتبطت بالسياسة والقانون والتعليم. ولقد قدم بعض المؤلفين أعمالاً شبيهة لكن ممثلي الفلسفة الكراوسية عموماً لا يمكن اعتبارهم فلاسفة بالمعنى الحقيقي.

ورغم التأثير القوي للأفكار الرضعية والكراوسية، إلا أنه لم ينتج عنها حركة فلسفية منظمة وأسائدة مخلصين لتدريس الفلسفة، وباحثين قادرين على تحقيق إنتاج منظم. أما من وجهة أخرى فلقد كانت مظاهر الثقافة اللاتينية الأخرى في سبيلها لتحقيق تقدم ملحوظ. وفي نهاية القرن انتج الألب اللاتيني ذلك الموهوب "روبين داريو Rouben Dario" بل وبدأت في التأثير على أسبانيا نفسها.

ومع ذلك وبالرغم من عدم انتظامها في طريقة تطورها، لم تتعزل الحضارة اللاتينية أبداً. وبالرغم من أن الفلسفة لم تسر على نفس سرعة التطور الأدبي والقانوني والتاريخي إلا أنها تطورت تطوراً ملحوظاً أيضاً. وظهر في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن العشرين فلاسفة وعلماء كرسوا كل جهودهم للفلسفة وانتظموا في دراستها، وبهذا بدأ جيل المؤسسين.

التطبيع الفلسفي

ويبدأ من جيل المؤسسين تقدمت الفلسفة كما تقدمت الحضارة في أمريكا اللاتينية بخطوات أسرع. وبينما انزلت أمريكا اللاتينية نحو فشل اجتماعي وفلسفي وثبتت عدم قدرتها على تطبيق نموذج المجتمع الحر العادل إذا تركنا جانباً النموذج الاقتصادي الصناعي الجديد الذي قيمه الوضعيون مستوحى من الولايات المتحدة، نجد أن ثقافة أمريكا اللاتينية استمرت في التطور بحماس شديد. وإلى جانب التطور الأدبي والشعري والذي وصل في أواخر القرن التاسع عشر والعقب الأولي من القرن العشرين لآفاق عالية وأبعاد ملحوظة نجد أن الفنون التشكيلية أيضاً بدأت في التقدم. ولقد أظهرت الفنون المكسيكية القومية وخاصة الرسم الزيتي أصالة قوية، وكان هذا التطور السريع في العقب الأخيرة علامة على استقلالية وحيوية الروح الأمريكية.

واكتسبت الاتجاهات الفنية التعبيرية والرسم التجريدية والسيرالية أسلوباً أمريكياً خاصاً، أما بالنسبة لرواية أمريكا اللاتينية فلقد وصلت قوتها ليس فقط إلى حد التأثير على هذا القالب الأدبي في أسبانيا، بل وأصبح يعتبر من أرقى الفنون في العالم.

ولم تستفد الفلسفة من نفس قوة الدفع، لأنها بطبيعتها تحتاج لفترة نضوج طويلة. ومع ذلك فقد تطورت أسرع مما كان متوقفاً لها بالنظر للصعوبات التي سادت المناخ التي كانت تمارس فيه. وتبع جيل المؤسسين جيل عرف "بالبنائين". قدم أهمهم فلسفة أكثر لفة وصرامة عن أسلافهم؛ والأفضل من ذلك انهم خلقوا مناخاً أكثر ملائمة لممارسة الفلسفة. ويفضلهم بفضل تعاليمهم ظهر جيل جديد في الحياة

الفلسفية على دراية واسعة بما ينبغي للفلسفة أن تكون، وقد أفاد هذا الوضع ليس فقط تلاميذ الاستدلالين بل آخرون كثيرون. واستطاع البنائيون مباشرة أو غير مباشرة تطوير كراسى الأستاذية في الجامعات في جميع المواد الفلسفية. وزادت مقتنيات المكتبات، وازدهرت المقالات المتخصصة، وظهرت للوجود جمعيات فلسفية وأكثر أهمية من ذلك هو أن الناس بدأوا يأخذون بعين الاعتبار المجتمع الفلسفي لأمريكا اللاتينية. وكما استطاعت عقدة النقص أن تزكي جذوة الرغبة في خلق ثقافة أصيلة، استطاعت أيضاً أن تدفع المفكرين الذين كانوا دائماً في حالة توتر باذلين مجهوداً خرافياً، استطاعت أن تدفعهم لتكريس أنفسهم لبناء مجتمع لأمريكا اللاتينية، وبهذا نظمت أمريكا اللاتينية ما أسماه "فرانثيسكو روميرو" أعظم الفلاسفة الاستدلالين - التطبيع الفلسفي^(١٥).

وقد وصف هذا التطبيع الفلسفي موقفاً استطاع فيه النشاط الفلسفي أن يتطور في ظل ظروف مناسبة للتدريب الأكاديمي الدقيق. ومنذ ذلك الوقت نمت الفلسفة سريعاً. وأسهم العلم بالقدرة على فلسفة الأمور في تحرير أمريكا اللاتينية من عقدة النقص المتأصلة لديها، وفي نموها وتقديمها لفلسفة أصيلة استطاعت أمريكا اللاتينية أن تقتنع نفسها بأنها قادرة على الانتماء للمجتمع الفلسفي العالمي. وعندما تمنى ثقافة مجتمع كان مستمراً من عقدة نقص، فإنها تلقى بتلك العقدة بمجرد أن تشعر بقدرتها على الخلق والابداع في مجالات كانت فيما مضى وقفاً على ثقافة الولاية أو الدولة المستعمرة. وكان هذا هو الطريق الذي سارت كل أفرع الثقافة اللاتينية الأمريكية بدءاً بعيان الأدب والفن، ثم في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية والقانون.

وفي الوقت الحالي يمثل ميدان ثقافة أمريكا اللاتينية المتسع، مجموعة مؤثرة من الأعمال الخلاقة المبدعة تتضمن الفلسفة التي تقدم اسهاماً صغيراً ولكنه ملموساً تماماً كالعلوم البحتة التي تعتبر في مراحلها الأولى.

ومع هذا الابداع الثقافي المتدفق إلا أن الفشل السياسي والاجتماعي والاقتصادي مازال مستمراً، بل أن الوضع يمكن وصفه بالتدهور. وفي الحقبة الأخيرة ورغم التقدم المستمر في المجال الثقافي بما فيه الفلسفة، فإن الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ابتعد كثيراً عن النموذج الأصلي، كان الواقعيين الثقافي والاجتماعي قد تعرضا لتيارين متضادين.

الأثر الأول للفلسفة - ازاحة الغموض عن النموذج

تتصدى الفلسفة للواقع بأسلوب غير مميز عن باقى فروع المعرفة، وهى تتبنى موقفاً محدداً فى مواجهته الديناميكية التاريخية والاجتماعية. ولذلك فإن الفلسفة تعتبر بالنسبة لتيارات فكرية معينة فى أمريكا اللاتينية بمثابة الحاجز الصوتى للعمل السياسى والاجتماعى، عن طريق تقديم النموذج ونقد المجتمعات أو الجمعيات التى تمنع تحقيق هذا النموذج. ويستطيع الانسان أن يكتشف فى هذه المهمة الخطأ الأصلية التى ساعدت فى تطور أمم أمريكا اللاتينية. وعندما تولد أمة ما، فإن الأفكار والخطوات البارزة التى كان لها الفضل فى تكوينها يمكن مقارنتها بالجنور التى تفرس بعمق فى تربة التاريخ. ومع مرور الوقت، نجد أن الأفكار لا تتوافق مع الحقائق، والخطوط البارزة تفشل، ولكن المشاعر الأصلية التى أعطت الحياة للأمة تستمر فى جذورها ويتحمل.

ورغم المخاطر التاريخية وإحباطات النكسات، فإن الأفكار والبرامج الأصلية لديها القدرة على الظهور مرة أخرى وعلى أن تتحول الى واقع. وبهذه الطريقة فإن أهم نموذج للعمل السياسى الذى أدى الى استقلال وتكوين دول (أمريكا اللاتينية)، ظهر مرة أخرى فى الفلسفة اللاتينية بمجرد أن توفرت له المصادر الفكرية الضرورية اللازمة للتعبير عن النموذج القديم فى ظل الظروف الجديدة.

وفى وقت أن كانت دول أمريكا اللاتينية فى طريقها للظهور، كانت الفلسفة وسيلة عملية أو أداة تعدد اتجاهات المجتمع وهكذا ظلت بالنسبة لعدد من فلاسفة أمريكا اللاتينية.

ورغم الاختلافات الكثيرة التى تنتج عادة عن العملية التاريخية، فإن النموذج المقدم لا يختلف عن نموذج المجتمع الذى يكون فيه الجميع أحراراً متساوين، يستطيعون تحقيق ذاتهم تماماً كإنبيين.

ولكن ما تغير هو موقف هؤلاء الذين يقدمون النموذج - لقد جعلتهم التجربة التاريخية المباشرة يفقدون بساطة أسلافهم، فالفلاسفة الذين يقترحون النموذج الأصلى يعرفون أنه ان ينجح الا اذا تغير الواقع السياسى؛ ولهذا كان لزاماً على أمريكا اللاتينية أن تغير وتطور معرفتها وتقرب من واقعها ليس علمياً فقط بل وفلسفياً، ويجب على أمريكا اللاتينية أن تعرف المجتمع الذى تفلسفه، وتعرف تاريخه وبنائه الاجتماعى والسياسى والثقافى والاقتصادى، وأن تعرف أيضاً هذا النوع من الناس الذى تنتجه هذه الظروف وهذا التاريخ، ومن الضرورة إذن التوصل الى الهوية الحقيقية حتى يمكن بناء نموذج جديد يمكن اتباعه. ومن الأهمية بمكان أيضاً دراسة كيفية استعمال الأفكار الفلسفية لتعمل بمقتضى واقع اجتماعى وما هى

الآليات التي أدت إلى فشل النموذج الأصلي؟ وما هي العوامل التي أدت إلى فشل كل تلك النماذج التي أراد الناس تقييمها تبعاً ؟

ومن هنا تتشكل حركة فلسفية تبدأ بدراسة الأفكار، ومن ثم تعكسها على الواقع الأمريكي اللاتيني وعلى الهوية الثقافية وما تعنيه بالنسبة لأمريكا اللاتينية.

وعلى هذا الأساس يتم اعداد دراسة نقدية أصلية لنوع من المجتمع الذي تشكل في تاريخ أمريكا اللاتينية ولتحقيق هذا الهدف لابد من تغيير البناء الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي الذي ينور بين القهر والظلم الداخلي والتبعية. وبهذا فان على الفلسفة أن تضطلع بمهمة التحرير. وأعضاء هذه الحركة الفلسفية يقترحون استخدام الفلسفة بنفس أسلوب هؤلاء الذين ساعدوا في صياغة تلك الأمم في القرن التاسع عشر. ولكن من الآن فصاعداً، فان التحرير يأخذ معنى أوسع من خلال المحتوى التاريخي الذي يفلسفونه، ذلك المعنى هو التحرر العالمي وليس فقط التحرر اللاتيني. فالفلسفة التحررية لا يمكن أن تكون محلية ولا يمكن أن تقع في نفس الخطأ الذي ارتكبته الفلسفة الأوروبية التي نابت بالحرية والديمقراطية لأوروبا وحدها. وإذا ما كانت الحرية هماً لعدد محدود من الناس، فان الظلم لن ينحى من وجه الأرض، وسيستمر في تهديد الحرية التي تحققت. بالإضافة الى ذلك، فان التاريخ الحديث قد اتصف بتعميم العلاقات الانسانية والمعرفة التي كانت في وقت ما محدودة وتخص مجتمع بعينه وأصبحت الآن عالمية.

والفلسفة نفسها زاد احساسها بالعالمية، واذك امتدت الفلسفة التحررية لجميع دول العالم الثالث وأصبحت تشكل خطة رائدة لتحرير شعوب الأرض بأكملها. ونتيجة لامتداد الفكر اللاتيني الأمريكي، فان كلا الحركتان اللتان تكوينانه لها واقع مركب لا ينضوي تحت لواء خطة نظرية واحدة. وعلى هذا تتخذ الفلسفة التحررية أشكالاً مختلفة لكل منها شخصية وأسلوباً مختلفاً. فهناك المدرسة الوجودية، والمدرسة الهيغلية، والمدرسة الماركسية، وحتى المدرسة التحليلية. ومن المؤكد أن بعض هذه المدارس تنفق الى قوة المفهوم ووضوح المبادئ، ولكن هذه الحركة لها أهميتها نظراً لأنها تجمع نتائج النقد الاجتماعي مع الهدف الفعلي. وطالما استمر البناء الاجتماعي لأمريكا اللاتينية على ما هو عليه، فان يكون المجتمع مجتمع حرية ومساواة وعدل، وعلى هذا يجب أن يتغير تركيب المجتمع وأن يكون ذلك التغيير ثورياً.

هكذا تظهر الفلسفة الأمريكية اللاتينية كعنصر هام وكجزء من التاريخ المستقبلي. وتساعد فلسفة التحرر أساساً في تعميق الوعي بالنموذج الاجتماعي المنشود. وفي الوقت الذي تخلق فيه المؤسسات

الفاصلة والفقر الشديد للطبقة العريضة من الشعوب وعياً وإدراكاً حاداً بالحاجة للتغيير. تساعد الفلسفة التحررية في توضيح أسلوب التحول الاجتماعي والنموذج الذي تطمح إليه أمريكا اللاتينية والعالم الثالث.

هذا النموذج هو النسخة الجديدة التي تحولت لشيء عالمي مبني على النموذج الخيالي الذي اشتق من المثال العقلاني، الذي يتميز بالقيم العليا للمساواة والحرية وحيث تكون العدالة في انسجام مع الحرية. وهذه الفلسفة التحررية لا تتعارض فقط مع المجموعات المحلية والعالمية التي تتولى السلطة، ولكنها تتعارض أيضاً كل أشكال الظلم مهما كان مصدره. حقاً أن هذه فلسفة للحرية، ولكن الفلسفة اللاتينية لم تعبر فقط عن تمطش الشعوب للتحرر؛ بل إنها اتفاقاً مع عملية نمو مستمر، تطورت الفلسفة في جميع الاتجاهات.

التأثير الثاني للفلسفة - الإبداع الساذج

التزم جيل الفلاسفة الذي تلى جيل المؤسسين بإطلاق فلسفة أصيلة. وكان هذا الهدف هورد الفعل الحتمي للموقف الهامشي لدول أمريكا اللاتينية خاصة أنها كانت غير قادرة على معالجة مبدعى النماذج في الدول الأخرى. وقد فتح الانتاج الفلسفي للمؤسسين والبنائين الطريق للتطبيع الفلسفي. وفي بداية الحرب العالمية الثانية التزم جيل جديد (جيل الأربعينات) بمهمة مضنية ألا وهي تطوير الفلسفة التي لم ترض عن تقليد فلسفة أوروبا والولايات المتحدة، بل واجهت المشكلات وحاولت إيجاد الحلول بوسائلها الخاصة.

هكذا بدأ جيل فلاسفة الأربعينات مشحوناً بهذا الهدف وهذا التحدي التاريخي - بدأ هذا الجيل الأكثر عدداً والمعد فنياً بطريقة أفضل عن الجيل السابق^(١٦) في العمل بتدوين توقف حتى اليوم. وفي الطريق ولدت أجيال جديدة أثرت وحمست الحركة التحررية. بين هؤلاء كانت مجموعة من الفلاسفة السياسيين التي تعدت النموذج الاجتماعي الأصلي بمذاجته. وبين نهر "بليت" وحتى جنوب "ريوجراندا" وجدت اتجاهات ومواقف متعددة. وكانت الفلسفة التي تمارس بالطبع فلسفة غريبة ولكن ذلك لم يمنع البحث عن الأصالة. ولأن البداية كانت هي التفلسف على أساس التطبيع الفلسفي، فقد كان الفيلسوف مدركاً أن الأصالة لا تتكون من اختراع النظريات، بل من الفهم العميق للمشكلات الفلسفية العظيمة ثم مهاجمتها بكل الحيل الفلسفية الممكنة، وإذا ووجهت المشكلات بأسلوب قوى ومنظم فإن ذلك سيؤدي إلى إنجازات أصيلة.

كانت هذه هي بداية التفلسف بالنسبة لأمريكا اللاتينية. وبسبب عقدة النقص الأولية كانت الرغبة في عمل فلسفة أصيلة هي المحرك الرئيسي لجيل الأربعينات. ولكن في الممارسة لم يعد هذا الجيل ينظر إلى الهدف بل إلى المشكلات ووسائل حلها. والفضل يرجع لعمل هذا الجيل وجديته الذي طرح أمام مفكرى

أمريكا اللاتينية المحدثين بانوراما نظرية واسعة الإحجامات. وهكذا بدأت فلسفة ذات تأثير قوى تتطور. وكلما زادت المجالات الفلسفة غنى تحررت أمريكا اللاتينية عن الشك في قدراتها، وبالتدرج تخلصت من عقدة النقص وتوقفت عن التفكير في مشكلة الأصالة، التي بدت هامة جداً في البداية. وسرعان ما أصبحت ممارسة الفلسفة أصيلة بالنسبة لأمريكا اللاتينية، وبدأ الجيل الذي تلى جيل الأربعينات بروح مختلفة تماماً، حيث أنهم لم يكونوا في حاجة لاثبات قدراتهم الإبداعية كما أن مهمة الفلسفة الأصيلة التي عذبت الجيل السابق لم تعد ذا تأثير عليهم. وكرس هذا الجيل الأصغر وقته للفلسفة، تحفزهم فقط مهمة كمهمة أى فيلسوف في العالم. وبهذا تخلصت فلسفة أمريكا اللاتينية من الشك والعذاب، وبهذا قدمت انجازات هامة في هذا المجال.

وبالرغم من هذا التطور الملموس في الفلسفة السياسية، والفلسفة الطمعية والأخلاقية والقضائية، فإن ذلك لم يحل دون تقديم عمل جاد في مجالات أخرى. وبما أننا ناقشنا الاسهام للفلسفة السياسية، فلنقل الآن أن الانجازات التي تمت في فلسفة العلم كانت متعددة. ففي الفيزياء عُولجت المفاهيم الأساسية لنظريات جديدة خاصة النظريات الكمية، التي بذلت الجهد لتعميقها لاثبات أن ما يسمى بالمنطق الكمي العلمي، ليس بالمنطق الحقيقي بل يماثل الجانب العلى للتقنية الكمية. وفي السنوات الأخيرة قدمت تفسيرات لنظريات فيزيائية قاهرة على تخطى نوجماتية المفاهيم الموروثة، (بورير، وهيمبل، وورث، هوايت)، والوضعية التاريخية (كون).

أن تطور المنطق يقوم في الأساس على علوم منطقية متعارضة، أما المنطق الشديد الاتساق فقد كان ابداعاً أمريكياً لاتينياً^(١٧) أدى الى تطور النظرية المتضاربة التي تعتبر طبقاً لعماء المنطق والرياضيين في خارج أمريكا اللاتينية ثورة في تطور الرياضيات الحديثة. وبنفس الطريقة أدت النظرية المتناعمة لوضع أساس المنطق الجدلي الذي يتطور بسرعة دون أن يرتبط بنظريات الأسلاف. وفي فلسفة المنطق توجد مدارس كثيرة تحكمها الاتجاهات العقلانية والتاريخية، والعقلانية تبتعد كثيراً عن التقليد الأنطولوجي. وفي الفلسفة التحليلية نجد انجازات شيقة لنظرية المعنى في اللغات الطبيعية، كما وجدت محاولات لتكوين المفاهيم الأساسية للعلوم الاجتماعية. وكذلك تطورت جيداً الوجودية وعلم الظواهر الواقعية، وقد طبقت الأساليب الظاهرية للمنطق العام للمعرفة كما طبقت الوجودية الهيكلية لمجالات مختلفة، يذكر من بينها دراسة تلك المشكلات التي خلقتها التكنولوجيا في العالم الحديث. وقد بدأت تطبيق

الاسلوب التحليلي على المشكلات الأخلاقية في أمريكا اللاتينية، وتوجد اليوم حركة قوية وتتطور سريعاً في التحليل الأخلاقي.

أما فلسفة القانون فهي تقوم على أساس تقليد بدأ قبل الحرب العالمية الثانية، وهي فرع من الفروع التي يظهر فيها قوة فلسفة أمريكا اللاتينية وحيويتها. وقد فتحت دراسات مفهوم الانحطاط آفاقاً لنظريات حديثة. والمنطق الأخلاقي بدأ يتطور في أمريكا اللاتينية بنفس السرعة التي تطور عليها في أوروبا، وتوجد سلسلة من الأعمال الشاملة عن النظم الرسمية للاستنتاج القضائي وعلم دلالات الألفاظ الذي يمكن تطبيقه على هذه النظم. كما استخدم منطق الأخلاق والمنطق الإلزامي في تطوير نظرية عملية.

تأكيد الذات - النموذج والتقدم

هذا التقرير رغم قصوره أظهر بطريقة كافية أن فلسفة أمريكا اللاتينية قد مرت بمرحلة تطور ملحوظ في الحقب الأخيرة. واليوم تتنمى الرواية والشعر والعلوم الاجتماعية والقانون والتاريخ، ناهيك عن الفلسفة. وبهذا المعنى تتطور الحضارة الإنسانية لأمريكا اللاتينية تطوراً مستمراً ومتنامياً.

ويوجد الكثيرون اليوم ممن يعتقدون أن ممارسة الفلسفة ليس لها معنى في عالم الفقر الذي يعتمد على مراكز قوى خارجية، وعدم إمكانية وجود حل. هؤلاء يقررون أن الشيء الوحيد الذي له معنى هو ثورة أو تغييراً كاملاً للنظام القائم. لكن أمريكا اللاتينية تعتقد عكس ذلك تماماً، وهي لا تستطيع أن تتحمل واقعها أكثر من ذلك وهي حيال تغيرات كبرى سياسياً واقتصادياً واجتماعياً في المستقبل القريب. ولهذا السبب بالذات أصبح من الضروري الآن أكثر من ذي قبل وجود نماذج يتجه إليها العمل الثوري، وهي مثل هذه النماذج التي يقدمها معظم فلاسفة التحزب، والتي يكمل فيها العدل الاجتماعي الحرية الفردية.

ولكن ذلك ليس هو السبب الوحيد. فالفلسفة التي صيغت منذ بداية استقلال أمريكا اللاتينية وحتى الآن ليست رفاهية بل على العكس من ذلك فهي تعبير عن الطاقة الإبداعية. ورغم الفقر والتماسية وكل الصعوبات فقد نجحت أمريكا اللاتينية في خلق عالم ترتفع فيها الروح وتسمو. والثقافة الإنسانية التي رسمت هنا خطوطها العريضة ليست لعبة غير مثمرة بل هي تعبير قوى عن الذات عند أي شعب.

وبعض الناس يستثنون الفلسفة السياسية التي تشكل جزءاً من الاحتجاج العام الذي يعبر عنه الألب الأمريكي اليوم كما تعبر عنه العلوم الاجتماعية في معظمها. وبالنسبة لهؤلاء تكتسب الفلسفة البحتة معنى في الدول المتقدمة فقط ولم يدركوا بعد أن الفلسفة أصبحت تشكل جزءاً كبيراً من الشخصية اللاتينية

الأمريكية. وإذا ما تركت أمريكا اللاتينية الفلسفة للدول المتقدمة لعادت إليها عقدة النقص القيمة. وإذا ما كان من الضروري أن تحدث تغييرات في المجتمع فيجب أن يتم ذلك دون احساس بالنقص نحو هؤلاء الذين يحتلون مراكز القوة.

وكما زاد ابداع أمريكا اللاتينية في جميع الفروع الثقافية، أصبح من الأسهل تحقيق النموذج الاجتماعي المقترح، لأنها في ذلك الوقت ستكون أكثر ثقة في مصيرها، ولهذا تصبح ممارسة الفلسفة في أمريكا اللاتينية ذات أهمية قصوى؛ ويعود الفضل إليها في أن أمريكا اللاتينية ستستطيع أن تصوغ نموذجاً لمجتمع يسمح للشعب بتحقيق ذاته انسانياً. والفلسفة سواء كانت نظرية أو سياسية في أمريكا اللاتينية، فهي من أهم الانجازات التي تسهم في عمليات تأكيد الذات التي يعتمد عليها مستقبل البلاد.

ملاحظات

١ - عن هذه النقطة بالذات، ارجع الى فيلورو Villoro، ١٩٥١، ١٩٦٧. إلا أنه يجب أن نستبعد فكرة غياب أفكار الموسوعيين في عملية الثورة المكسيكية. وفي نفس الوقت الذي بدأ فيه ترنح متمردي موريلوس، بدأت ثورة التحرير الإسبانية على يد مجالس الكورتيز، التي نفخت فيها فلسفات الموسوعيين الروح، وكان لها عميق الأثر على المكسيك. ودون هذا الأثر، وإلا لما كان هناك تقدير لدور سير فاندو تريزا دومبير، الذي لعب دوراً بارزاً في استقلال المكسيك.

٢ - عن تأثير ميراندا Miranda على بوايفارو بيللو، ارجع الى Bastardo, La Casa de Mi-randa en Londres. وكمثال على تأثير أفكار الموسوعيين على بوايفارو، يمكن أن نسرده الفقرة التالية من خطاب كتيبه لجنرال سانتاندر في ٢٠ مايو ١٨٢٥: «اعترف بأنني لم أقرأ فلسفات أرسطو ولا قرأت قوانين الجريمة والعقوبة، ولكن هناك احتمال قوى أن مستر دي موليير Mollier لم يقرأ بنفس قدر قراءتي كل من لوك، وكانديلاك، وبوفون، ودالمبرت، وهلفيتيوس، وميتسكين، ومايلي، وفيلانجيري، ولا لاند، وروسو، وفولتير، وروالين، وورثو، وكلاسيكات العصر القديم».

٣ - ترجع هذه الاضافة المفصلة التي أوردتها المؤلف الى جريجوريو فينبرج -Gregorio Wein-berg.

٤ - عادة ما يقال إن القوانين النابليونية تعكس أيديولوجية البرجوازيين التي سيطرت على الثورة

الفرنسية. وهذا اصدق بالتأكيد، إلا أنه من الحقيقي أيضا أنها تعكس بعض أفكار فلسفية من تلك التي تتعامل مع طبقة تماثل تلك التي وردت في فلسفة الموسوعيين. وأحد الأمثلة على ذلك الفكرة القائلة بأن حياة المجتمع محكومة بالقانون الذي يجب أن يطبقه كل أفراد، حتى من يعتلون السلطة.

ه - للافتتاح بأن روسو كانت لديه رؤى عقلانية يجب قراءة العقد الاجتماعي Le Contrat Social وملاحظة أنه استخدم كلمة «المنطق» عندما أراد وضع أسس العمل السياسي. أما ما قاله دريو في Suite Entretiens d'un bère avec son fils، وكذلك d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot (Diderot, Le Neveu de Pe're avec ses enfants لا تترك مجالاً للشك من أسس فلسفته

Rameau et autres dialogues philosophique, Paris: Gallimard, 1972: 166, 173, 174, 269). وقد رفض فولتير قضية الأفكار الفطرية، لكنه كان يشير باستمرار إلى المنطق والعقل، ومن الواضح أنه افترض مسبقاً وجود ملكة تؤسس عليها المعرفة العلمية بل والمعرفة الأخلاقية، باستخدام المبادئ المتعارف عليها والملائمة.

ورغم أن لفظة قد تبدو لأول وهلة عملية إلا أنها لا شك تتميز وعمق بالعقلانية الأصلية - ليس بمعنى السذاجة الكلاسيكية ، التي تعتبر أنه بالامكان الوصول إلى الحقيقة عن طريق الفكر وحده ، بل بمعنى هذه المبادئ العقلانية ، المتاحة أمام الجميع ، والتي لا بد منها للوصول إلى اكتساب المعرفة . وظهرت عقلانية فولتير في الكثير من مؤلفاته وبخاصة في Dictionnaire philosophique (ارجع على سبيل المثال إلى مقالاته عن

La Philosophie de Newton . Traite' de Metaphysique , Justice, Egalite, Certitude (في هذه الاعمال ، توجد حتمية لا تتفق تماماً مع التجريبية الخالصة) .

٦- ترجع هذه العملية إلى طريق قديم منذ القدم ، منذ عصر النهضة بل وحتى منذ القرنين الرابع والخامس عشر ، عندما بدأ مفكرو العصور الوسطى من أمثال ويليام الأوكامي ، جان دو بارى ، ومارسيليوز أوف بادوا في مهاجمة القرى التقليدية.

7. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, as well as *Erste Philosophie*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1954 and 1956.

8. Miguel Acosta Saignes, *Antología de Simón Bolívar, discursos de Bogotá y de Angostura*, Mexico: U.N.A.M., 1981.

٩ - الموقف الذي تم وصفه ينطبق على دول الأنديز ، وسط أمريكا والمكسيك ، أما شيلي والأرجنتين وأوروغواي فقد كانوا في موقف مختلف ، والموقف في باراجواي مشابه للمجموعة الأولى أكثر من مشابهة مع المجموعة الثانية . ورغم البنية المختلفة في دول نهر پلات ، فإنهم رأوا أن النموذج فاشل فشلاً ذريعاً.

(ويعتبر أوروغواي هي الدولة الوحيدة في أمريكا الجنوبية التي يبدو أنها اقتربت من النموذج الديمقراطي في فترات معينة من تاريخها ، ولكن في تاريخها ككل ، يمكن أن نقول بحذر أنه فشل). ويمكن شرح ذلك كما يلي : تتكون دول نهر بلات من مجموعة من المهاجرين ، وجماعات مجتعة من أصولها في مواجهة حكم القلة التي تتحكم في سياسة واقتصاد وثقافة البلاد . والجماعات المهيمنة لا يشعرون بأي رابطة مع تنوع المهاجرين ، الذين لم يكن لديهم وعي بالنموذج طالما لم يعاصروا تاريخ نشأتها . وكنيجة لذلك لم يكن لدى الأقلية المتميزة ولا الأغلبية المهاجرة فكرة واضحة عن النموذج اليقراطي ، ولعن المساواة والعدالة التي لابد ان تحكم الحياة في المجتمع . وهذا هو السبب أنه حتى في هذه الدول ، كان ينظر إلى السلطة على أنها ملكية فردية . والوضع مختلف تماما في الولايات المتحدة ، التي وجد فيها المهاجرون دساتير تطبق ديمقراطيا ، ولذا تكيفوا معها بسهولة ويسر . أما في دول نهر بلات ، فلم يجدوا إلا إجراءات لم يكن لديهم ثمة رؤية لتحسين أوضاعهم . أما شيلي في موقع وسط بين دول الأنديز بحضاراتهم القديمة ، ودول نهر بلات . وقد نهجت شيلي مثلها في ذلك مثل أوروغواي في ظروف خاصة والى حد ما ، في الاقتراب من النموذج الديمقراطي ، إلا أن انهيار النظم في الآونة الحديثة ، فهو نتاج لأسباب متشابهة ، لايتسع المقام لتحليلها هنا .

١٠- يعتبر ما قاله جان باپتست ألبردي في هذا الموضوع بمثابة الكشف واللام : " منحنى اباؤنا استقلالا ماديا ، لكن واجبنا نحن أن نفرض شكلا ملانما من أشكال المدنية — حتى نقهر الروح الأمريكية . والفلسفة الأمريكية ، والاجتماع الأمريكي يمثل عوالم عديدة يجب ان نغزوها

Jorge Mayer, El pensamiento vivo de Alberdi, Buenos Aires : Editori-
al Losada, 1983 : 34. ويصيفة أقل حدة وإن كانت على نفس درجة الوضوح ، أعرب أندريه بيللو عن نفس الأفكار (راجع على سبيل المثال) "Las republicas hispano - ameri-
canas Autonomia cultural, Mexico, U.N.A.M., 1978)

١١- في El perfil del hombre y la cultura en Mexico, Buenos Aires
Mexico: في عام ١٩٥٢ وضع صمويل راموس بعض الملاحظات المتمعة عن عقدة النقص لدى أهل المكسيك ، ويمكن تعميم كتابته عن هذا الموضوع على كل أنحاء أمريكا اللاتينية .

١٢ - رغم أن حالة البرازيل مختلفة عن دول أمريكا الأسبانية (البرازيل كانت إمبراطورية قبل استقلالها عام ١٨٨٤) ، إلا أنه يمكن القول بعامة عن وجود عقدة نقص هناك ليس نحو البرتغال ، ولكن نحو دول أوروبا والولايات المتحدة .

١٢ - عن تأثير الوضعية على أميركا الإسبانية، ارجع إلى Leopoldo Zea, Dos etapas

del pensamiento en Hispanoamerica المكسيك، ١٩٤٩.

14. On Krausism in our countries, see Arturo Ardao, *Espritismo y positivismo en el Uruguay*, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1950; Arturo Andrés Roig, *Los krausistas argentinos*, Puebla: Editorial José M. Cajica Jr., S.A., 1969. See also the article "Krausismo" in the *Diccionario de Filosofía* by José Ferrater Mora.

١٥ - عن العملية التاريخية الفلسفية التي سارت من المؤسسين إلى البنائين، ومن البنائين إلى

فلسفة الحقيقة، ارجع إلى فرانيسكو ميرو كويادا، Quesada, Despertar y proyecto del

filosofar latinoamericano المكسيك : ١٩٧٣.

١٦ - لا يعني ذلك أن الأجيال الجديدة أكثر كفاءة أو نكاه من الأجيال السابقة، لكن ذلك يعني

ببساطة أنها أعدت إعدادا جيدا، والفضل في ذلك إلى الأجيال التي مهدت الطريق أمام إمكانية تحقيق هذا

الإعداد الأفضل
١٧ - ظهر المنطق شديد الاتساق في بولند قبل سنوات قليلة من ظهوره في أميركا اللاتينية، إلا أنه

ظهر في البرازيل على نحو مستقل، وتطور إلى حد شديد النظامية والعمق.

Bibliography

Alarcó, Luis Felipe, *Pensadores peruanos*, Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1952.

Ardao, Arturo, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, Mexico, F.C.E., 1956.

_____, *Filosofía en lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963.

_____, *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Avila, 1978.

Belaúnde, Victor André, *La crisis presente*, Lima, Editorial Mercurio, 1970.

_____, *La síntesis viviente*, Madrid, Ed. de Cultura Hispánica, 1950.

Benassy-Berling, Marie-Cécile, and Jean-Pierre Clément, *Le temps des philosophes en Amérique Espagnole* (selection of texts in Spanish on the Enlightenment), Paris, Ed. Hispaniques, 1987.

Carillo Nárvaez, Alfredo, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1959.

Caso, Antonio, *Discursos a la nación mexicana*, Mexico, Porrúa Hnos, 1922.

_____, *Nuevos discursos a la nación mexicana*, Mexico, Robredo, 1936.

Caturia Brú, Victoria: *¿Cuales son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?*, Mexico, Novaro, 1959.

Correla Pacheco, Armando, et al., *Fuentes de la filosofía latinoamericana*, Washington, Unión Panamericana, 1967.

Cruz Costa, João, *Esbozo de las ideas en el Brasil*, Mexico, F.C.E., 1957.

_____, *Contribuição a historia das ideias no Brasil*, Rio de Janeiro, J. Olympia, Coleção Documentos Brasileiros, 1950.

Dussel, Enrique, *Filosofía de la Liberación*, Mexico, Edicol, 1977.

_____, *Femmes philosophes en Espagne et en Amérique Latine*, ouvrage collectif du Centre de philosophie ibérique et ibéro-américaine of the University of Toulouse-Le Mirail, Paris and Toulouse, C.N.R.S., forthcoming.

Francovich, Guillermo, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, Mexico, F.C.E., 1956.

- _____, *La filosofía en Bolivia*, La Paz, Juventud, 1966.
- Fronsdizi, Risieri, *Tendencies in Contemporary Latin American Philosophy*, Austin, Institute of Latinoamerican Studies, 1943.
- Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Porrúa y Obregón, 1952.
- _____, *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, U.N.A.M., 1954.
- García Calderón, Francisco, "Les courants philosophiques dans l'Amérique Latine," *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, A. Colin (September 1908).
- Gómez Robledo, Antonio, *Idea y experiencia de América*, México, F.C.E., 1958.
- Gortari, Eli de, *Diccionario de Lógica*, México, Océano, 1986.
- Gracia, Jorge J.E., in collaboration with E. Rabossi, E. Villanueva, and M. Dascal, *El análisis filosófico en América Latina*, México, F.C.E., 1958.
- Gracia, Jorge J.E., et al., *El análisis filosófico en América Latina*, México, F.C.E., 1985.
- Gracia, Jorge J.E., and Ivan Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Avila, 1988.
- Imaz, Eugenio, *Topía y Utopía*, México, Tezontle, 1946.
- Imaz, José Luis de, *Sobre la identidad iberoamericana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.
- Korn, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, 1913.
- Mansau, Andrée, "Le siècle des Lumières, vu par A. Carpentier," *Pensée hispanique et philosophie française des Lumières*, Toulouse Le Mirail, ouvrage collectif du Centre de philosophie ibérique et ibéro-américaine, 1970.
- Massuh, Victor, *América como inteligencia y pasión*, México, Tezontle (Fondo de cultura económica), 1945.
- _____, *La libertad y la violencia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
- Mays Vallenilla, Ernesto, "El problema de América (apuntes para una filosofía americana)," *Anuario de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1957.
- Miranda, Porfirio, *Apelo a la razón*, México, Ed. Premiá, 1983.
- Miró Quesada, Francisco, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, Colección Tierra Firme, F.C.E., 1981.
- Nicol, Eduardo, *Ideas de vario linaje*, México, U.N.A.M., 1990.
- Pereyra, Carlos, *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- Ramos, Samuel, *Obras Completas*, "El perfil del hombre y la cultura en México," vol. I; "Historia de la filosofía en México," vol. II, México, U. N. A. M., 1975-1976.
- Romero, Francisco, *Teoría del Hombre*, Buenos Aires, Biblioteca filosófica, Ed. Losada, 1952.
- _____, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952.

- Romero, José Luis, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, Mexico, F.C.E., 1965.
- _____, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.
- Roig, Arturo Andrés, *Filosofía universal y filosofía en América Latina*, Mexico, Collection Nuestra America, U.N.A.M., 1981.
- _____, *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, Mexico, F.C.E., 1981.
- Salazar Bondy, Augusto, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, 1965, 2 vols.
- _____, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Mexico, Siglo XXI, 1969.
- Salcedo Bastardo, José Luis, *Bolfoar: un continente y un destino*, Caracas, Universidad de Venezuela, 1982.
- Sambarino, Mario, *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América latina*, Caracas, Romulo Gallegos, 1980.
- Sanchez-Reulet, Anibal, *La filosofía latino-americana contemporánea*, Washington. Unión Panamericana, 1949.
- Sánchez Vásquez, Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, Mexico, Grijalbo, 1967.
- _____, *Ensayos sobre filosofía e ideología*, Mexico, Océano, 1986.
- Sarti, Sergio, *Panorama della filosofia ispanoamericana contemporanea*, Milan, Cisalpino-Goliardica, 1976.
- Serrano Caldera, Alejandro, *Filosofía y crisis*, Mexico, U.N.A.M., 1987.
- Vargas, Gabriel, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, Tlaxcala, U.A.M.-U.A.T., 1990.
- Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, Mexico, F.C.E., 1960.
- _____, *Reflexión y revolución en el pensamiento latinoamericano*, Mexico, Siglo XXI, 1972.
- _____, *Cultura y política en América Latina*, Mexico, Extemporáneos. 1978.
- Villoro, Luis, *Creer, saber y conocer*, Mexico, Siglo XXI, 1982.
- _____, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, Mexico, U.N.A.M., 1981.
- Xirau, Ramón, *El desarrollo y la crisis de la filosofía occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Mexico, Siglo XXI, 1969.
- _____, *Antología de la Filosofía americana contemporánea*, Mexico, C. Costa AMIC Editor, 1969.
- _____, *Filosofía de la Historia americana*, Mexico, F.C.E., 1978.
- _____, *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo*, Mexico, Secretaria de Educación Pública, 1971.

الإلتزام بردّ الهدية ومدى حيوية هذا الموضوع المطروح للبحث: من مارسيل موسى إلى رينيه مونيه

بقلم : لوك راسين Luc Racine

وصف مارسيل موسى مؤلفه مقالة عن الهدايا، أنه عمل غير متكامل، وأوصى في ختام ما كتبه عن علم الاجتماع العام والأخلاق، أن البحث يجب أن يستكمل في المستقبل وأن التحليل يجب أن يستمر لمراحل أبعد ويكون التركيز فيها على مناطق حضارية لم يستطع أن يتطرق إليها في مقاله ويحثه كالهند الصينية مثلاً أو التبت وميكرونسيا وبورما وشمال أفريقيا، ومناطق أخرى غيرها. ولكن في مقاله وجود عادة الطوسة Taoussa على نطاق واسع بين البربر، وأن نوتيه ومونيه ركزا عليها إلى حد كبير كتاب (Mauss . 1968 p: 274, n.1)

ومن المعروف أن كتاب موسى ظهر في أول مجلد في السلسلة الثانية من حواياته الاجتماعية. أما الذي لا يعرفه الكثيرون هو أن المجلد الثاني من السلسلة الحديثة، والذي نشر بعد الأولى بعامين تضمن دراسات عن عادات التبادل في شمال أفريقيا لرينيه مونيه. وقد خصص هذا العمل لوصف ومقارنة وتحليل تقليد جمع النقود في أثناء الاحتفالات في الجزائر والمغرب ومصر، ولكنه طواه النسيان بعد أن ألفت كتابات موسى عليه ظلها منذ البداية.

ويجدر بنا الآن أن نعود لهذا العمل لأن مونيه لم يكن مقتنعا بالاستمرار فيما بدأه أستاذه كتلميذ مخلص. حقيقة أننا نجد في عمل مونيه معظم المفاهيم الهامة التي قدمها موسى كالمظاهرة الاجتماعية الشاملة وهي نظام جمع النقود الذي يتميز بالعنت، والالتزام بالتقديم والقبول والتبادل. ولقد كرس مونيه، كما فعل موسى انتباههما للالتزام بردّ الهدية الذي كان من أهم معيزات الشعائر التي درسها، وفي هذا المجال بالذات أظهر إبداعه.

ترجمة : د. محمود فهمي

ويمكننا أن نستخلص من دراسة مونييه مجموعة معيزات أساسية وتحليلية: فهناك الالتزام وخصائصه وهناك الأنواع المختلفة من العقوبات، كما أن هناك القيم الأخلاقية والعقائد الدينية التي يقوم عليها عادة التبادل أو الالتزام به. وبصورة أبسط أوضح مونييه: (أ) الواجب قطه والى من يوجه، وبأى أسلوب، وتحت أية ظروف، (ب) لماذا يجب فعله أو الدافع والقيم التي يقوم عليها هذا الواجب ؟ (ج) ما الذي يحدث إذا لم يفى الشخص بهذا الالتزام أو العقوبات بتقواعها ؟

ورغم أن عمل مونييه لا يضع نظريات كثيرة، إلا أنه يوضح الكثير عن أنه أكثر تقدماً إذا قورن بدراسة موسى الذي كان هدفه الرئيسى أن يتوصل الى الأسس الدينية السحرية لهذا الالتزام بتبادل الهدايا، ولم يهتم كثيراً بالمميزات الكثيرة المحسوسة للالتزام أو للعقوبات. وتختلف دراسة مونييه عن بحث موسى فى جانب هام آخر. حقيقة أن مونييه لم يتبنى النظرية المشهورة والمعروفة بـ "هاو hau"، والتي تكون أساسيات مقالة عن الهدايا، ولكن من المعروف أيضاً أنه لم يحاول فقط أن يثبت أن الالتزام بتبادل الهدايا فى المجتمعات التي درسها كان يقوم على قيم دينية وطقسية سحرية، بل ذهب أبعد من ذلك فى افتراضاته فقال أن القيم التي تحرك هذا التقليد واحدة سواء أكانت تعرف بـ "الكولا kula" فى ميلانيزيا أو "البوتلش potlatch" عند هنود شمال غرب الباسيفيكي، أو عند الرومان قديماً، أو لدى الهنودوس أو الجرمان.

واستخدم موسى تفسيره لحقائق معينة ترتبط بالجنس البولينيزى خاصة "المالورى" ليقدم لنا نظام عقائدى اعتقد أنه يوجد فى أماكن أخرى. ورغم أن تفسير موسى للمالورى مازال موضع نقاش حتى اليوم^(١)، فمن الضروري أن نتذكر مظاهره الأساسية.

حاول موسى أن يؤكد الآلية الروحية التي تدعو للالتزام برد الهدية، كما حاول أن يلقى الضوء على السبب الدينى المعنوى الذى يستلزم هذا الرد، أو بمعنى أوضح "تنفيذ العقد الحقيقى" (موسى ١٩٦٨ : ١٥٣) وحاول فيما بعد أن يركز أساساً على القيمة الدينية والمعنوية للشيء المهدى . وفى إعدادة للعمل الذى أعطاه عنوان "الخطيئة والكفارة"، كان هيرتز قد جمع عدداً كبيراً من الحقائق التوضيحية بخصوص "بولينيزيا".

أما موسى فقال أن هذه الحقائق أثبتت أن عقوبة السرقة مثلاً هي التقيير السحرى والدينى لـ

مانا Mana ، أو القوة لدى الشخص المسروق على موضوع السرقة، خاصة أن هذا الموضوع تحيطه مجموعة من المحرمات، ويتسم برموز الملكية وهم يصفون عليه بالاضافة الى هار قوة روحية. كما قال موسى أن "هاو" هو القوة التي تنتقم للشخص المسروق وتسيطر على اللص بأن تلقى عليه تيممة وتقوده إلى الموت أو ترغمه على رد الشيء المسروق .

لقد كانت نظرية موسى موجودة بالفعل بطريقة مركزة مختصرة في ملاحظات هيرتز بخصوص كلمات رجل حكيم من الماوري، كما أوردها E. Best عالم الأجناس النيوزيلندي. قال هيرتز : عندما أُنح "تونجا" Tonga^(٧) لشخص ما ويمنحها هو أيضاً بدوره لمستفيد آخر فإن الأخير مدفوعاً بـ "هاو" وبروح الهدية الأولى لا يستطيع بأي شكل أن يحتفظ بالهدية لنفسه. ويجد نفسه مضطراً لإعائتها للمانح الأول (مقتطف من مقالة موسى ١٩٦٩ : ٤٥).

أما تعليق موسى فقد ذهب أبعد من كلام هيرتز^(٨) حيث أضاف نقطتان هنيئهما وأضافهما لنظرية "الهاو" حتى تظهر في صورتها الكاملة.

أولاً : إن روح الشيء المهدى هي جزء من روح الشخص الذي أهده، وهكذا يكون له اليد العليا على المتلقي. وفي ظل هذا النظام من الأفكار يكون الشخص الذي تقبل الهدية قد قبل جزءاً من جوهره الروحي من روح المهدى. والاحتفاظ بهذا الشيء يكون خطراً لأنه يصبح مُسيطر عليه معنوياً وجسدياً وروحياً بسطوة سحرية وبنية (موسى سنة ١٩٦٨ : ١٦١). ثانياً : إن الشرف أو القيمة المعنوية يمكن اعتبارها من مميزات القوة الدينية السحرية المشتركة بين المانح وهديته. "والمانا" البولينيزية ترمز ليس فقط للقوة السحرية لكل فرد بل لشرفه . وأفضل التراجع لهذه الكلمة "مانا" هي السلطة أو الثروة. (موسى سنة ١٩٦٨ : ٢٠٣).

هكذا نجد أن نظرية الـ "هاو" التي ذكرناها قدمت أكثر من مجرد افتراضات، حيث أن الالتزام بتبادل الهدايا يقوم على العقائد السحرية الدينية والمعنوية. وقد افترضت أيضاً أن هذه العقائد تكون دائماً من نوع واحد وتتضمن : (أ) وجود روح نشطة للهدية. (ب) هذه الروح جزء لا ينفصل من روح المهدى حتى بعد أن يهديها. (جـ) هذه الروح يفعل السحر ترغم متلقي الهدية على ردها تحت تأثير ألم العقاب السحري. (د) العقائد المعنوية، والشرف والمكانة، والوضع الاجتماعي ما هي إلا خصائص القوة السحرية المشتركة بين المهدى وهديته.

وإذا افترضنا أن نظرية موسى تطبيق على حقائق الماورى^(٤)، إلا أن تطبيق نظرية "الهو" على الحضارات الأخرى ليس سهلاً، وإذا اتفقنا على أن كثير من المجتمعات لا تضع حقوق الأفراد أمام حقوق الأشياء، وإذا اكتشفنا أن بعض العقائد تخلق رابطة «سحرية» بين المانح والهدية، فإن ذلك لا يستتبع أن نعترف أن عقائد من هذا النوع تؤكد احترام الالتزام بتبادل الهدايا، ووضع العقوبات حول هذا الموضوع في مثل تلك المجتمعات. وذلك لا يستتبع وجود معادل في أي مكان، عدا في المجتمعات الحديثة، لروح "الهو" التي ترتبط سحرياً بالمانح وتتواصل مع المتلقي وتفرض عليه العقوبة إذا لم يرد الهدية.

ومن جهة أخرى نجد أن مونييه الذي لم يتبنى نظرية "الهو"، قد وصف نظاماً للقيم السحرية الدينية والمعنوية يختلف عن النظام الذي قال عنه موسى أنه يوجد في عدد كبير من المجتمعات البدائية أو القديمة. ومع ذلك فإن نظام القيم الذي حله مونييه خلق أساساً للالتزام بتبادل الهدايا في نفس درجة تأثير نظرية "الهو" حتى لو كانت هناك علاقة مختلفة بين الالتزام وعقوبة ترك هذا الالتزام من ناحية والقيم الروحية والدينية من الناحية الأخرى. وهكذا نجد أن مونييه بتعريفه للالتزام وتحليله للقيم التي يبنى عليها، قد ساهم مساهمة عظيمة في تقدم البحث عن نظم الشعائر أو التبادل الاحتفالي. ولكن قبل أن نناقش إسهام مونييه للبحث، يجب أن نوضح بعض الملاحظات الأساسية عن عمل لم ينتهي له الشهرة للأسف.

١ - الطاوسة بين القابيل والالتزام بتبادل الهدايا

خصص مونييه القسم الأول من مقالته عن "طاوسة القابيل" Kabyle التي شرحها على أنها مجموعة الشعائر التي يتلقى فيها الشخص الذي يقيم احتفالاً معيناً مجموعة منظمة من الهدايا من الضيوف لأن المعنى الضمني لإقامة الحفل هو تلقي التعميم (١٩٢٧ : ٢٢)^(٥). وبما أن "طاوسة القابيل" هي شكل منظم وموسع للهدايا في الاحتفالات، فقد أفرد لها مونييه دراسة خاصة، وكانت الحقائق التي جمعها وسيلة لوصف وتحليل مجموعة الشعائر، وكانت لها نتائج مفيدة حتى اليوم^(٦).

٢ - المناسبات والمحلون

تمارس "الطاوسة" عادة في احتفال عام. وتعتبر شعيرة واحدة ضمن شعائر أخرى كالرقص، وتقديم الطعام، وممارسة الألعاب. وعادة ما ترتبط الطاوسة بالمناسبات الهامة في حياة الإنسان كالميلاد والختان

والخطوبة والزواج والجنائز^(٧). ومثالاً لذلك نجد في احتفالات الزواج، انه بمجرد أن تخطو العروس عتبة بيت أهل زوجها، تقدم مجموعة من الهدايا لوالد الزوج الذي يعتبر سيد الاحتفال .

ونجد في "نوار بوجزا" مجموعتين منفصلتين من الهدايا، إحداها تقدم لوالد الزوج من كبار الضيوف سناً، والمجموعة الأخرى للعريس نفسه وتقدم من الشباب (٢٥) (٨). وبما أن الأب هو الذى ينظم حفل زفاف ابنه لأن هذا هو واجبه^(٩)، فإن كل الهدايا التى تجمع تقدم اليه بصفتها سيد الاحتفال. والأب يقدم تكاليف هذا الحفل خاصة الطعام، فإنه من حقه أن يتلقى الهدايا والفضل يرجع الى عادة "الطلوسة" التى تعنى تلقي هدايا نقدية من الضيوف . وأساس الطلوسة هو المنح من الضيوف إلى المضيف الذى يستمتع بهذه الميزة لوقت ما لأنه سيردها^(١٠).

وفى هذه الحال يكون "سيد الحفل" أو "مول العرس" هو العامل السلبى الوحيد، ومن بين العوامل الأساسية التشيطة نجد مجموعات مختلفة من الضيوف.

١ - الأقارب أو عائلتي العريس والعروسة، وكذلك أفراد الفاروية kharouba أو جميع سلالة العائلتين الذين لهم الحق الأول فى حضور الزفاف^(١١).

٢ - توجه الدعوى لأهل القرية الذين ينتمون لنفس الحزب COF أو المجموعة السياسية التى يشارك فيها الأب - (عادة نجد حزينين فى كل قرية)^(١٢).

٣ - فى قليل من الاحتفالات يدعى بعض ساكنى القرى المجاورة "للقرى"، حتى ولو لم يكونوا من أفراد القبيلة.

٤ - بالإضافة لذلك يمكن لكل فرد من أفراد القرية أن يحضر الحفل حتى ولو لم يدعى. ولذلك نجد أفراد من الحزب الآخر أو العصبة الأخرى وربما يقدم أحدهم مبلغاً كبيراً من المال لسيد الحفل الذى يعتبر تحدياً لشرف السيد.

٥ - وأخيراً كل من شارك مضيف الحفل فى زفافهم أو احتفالاتهم وأقدم لهم مبلغاً من المال يحضرون دون دعوة رسمية بمجرد أن يسمعو بالاحتفال الذى يعتبر استدعاءً غير رسمى لهم .

هكذا نجد أكثر من ثلاثمائة شخص يجتمعون فى احتفال واحد وجميعهم يشاركون فى تقديم "النقود" أو الهدايا المالية، وبالإضافة لهؤلاء نجد بعض الذى يرثى الدعاء للبركة للعروسين، والبشير الذى

يعلن اسم كل من يقدم الهدايا والمبلغ الذي يقدمه والقاضي والمحامي الذي يسجل كل المبالغ. كما يشارك رؤساء العائلات أو القبيلة "وقايض الدوار" في كثير من الحالات، مما يضفي احتراماً وحيثية للاحتفال. ومن بين كل هؤلاء يكون دور البشير هو الأهم .

٢- الأداء أو المشهد^(٧٦)

دعنا نتعرف أولاً على إجراء استدعاء الضيوف للاحتفال. ويمكن لهذا الاستدعاء أن يكون شفهيّاً أو إيجابياً كإرسال وجبة من الكسكسي باللحم، التي تعتبر استدعاءً رمزياً لأنها وجبة لا تقدم كل يوم، أو ضمناً كما ذكرنا من قبل، بمعنى أن يتحدث في هذا الموضوع أهل القرية أو في الطريق إلى التبع فيعرف كل شخص ساهم صاحب الحفل المزمع عقده في تقديم النقود "الطالسة" له في حفل سابق، وعليه اذن أن يرد الهدية التي تعتبر ديناً عليه، وهكذا يظهر المفهوم الشرعي للالتزام الضمني.

والاحتفال يعتبر مشهداً عاماً لا يستطيع أحد أن يتجاهله: بمعنى أنني مدين لصاحب الاحتفال واذلك يجب أن أذهب وأشارك دون دعوة خاصة. وفي اليوم المشهود يتجمع المشاركون في مكان عام مفتوح مخصص للاحتفال، ويحضرون معهم الأشياء التي سيشاركون بها، وتنتشر سجادة عربية أو بطانية برورية في وسط المكان ويحيط الضيوف بها في دائرة كبيرة. ويوضع فوق السجادة منديلان من الحرير الملون والمطرز بألوان فاقعة (يعرف بالفوطه) وفي منتصف هذا المنديل يوضع خاتم فضي كبير أو خلخال كوءاء لوضع الحبوب كالقمح والفول كرمز للخصوبة والوفرة. وبعد ذلك توضع الهدايا من العملات المعدنية على المنديل.

والآن ننتقل للايمادات عندما يقترب كل مشارك من المنديل في دوره ممسكاً بالعملة الفضية التي سيشارك بها ويعطيها للبشير، الذي يمسك بها ويضعها على مراءى من الجميع فوق كومة صغيرة منفصلة. وأحياناً تعطى الهدية للمربوط أو "القايضة"، الذي بدوره يمررها إلى البشير. ويعتبر هذا التقليد "لوتجا مانو" longa manu أو تقليداً رسمياً وعماماً، حيث يتم بواسطة شخصية عامة أو أكثر. وتقدم الهدايا بنظام وبأسلوب بسيط جداً حيث يقوم كل شخص من مكانه من بداية حتى نهاية الدائرة أو شبه الدائرة حول النار فيقدم هديته.

ويكون بادئ الهدايا المربوط ثم يليه الآخرون بالترتيب بدءاً بالقرب المقربين ثم الضاربة ثم سكان القرية، ثم أفراد القبيلة، ثم الآتون من خارج القرية. أما الهدية المقدمة فهي من نفس النوع " العملات الفضية غالباً في شكل الدورس dourous الأسباني".

وقيمة الهدية بالطبع غير محددة، ولكن كل شخص يقدم ما يناسب مكانته ودرجة صلته بالعروسين^(١٥)، كما أنها تتحدد أيضاً بدرجة جودة أو رداءة الحصول في السنة التي يقام فيها الاحتفال. أما إذا كان الشخص المهدى قد تلقى هدية من قبل من صاحب الاحتفال، فإنه في هذه الحالة يقدم نفس القيمة التي تلقاها من قبل. وعلى هذا تكون قيمة هديته محددة مسبقاً لأنها تقدم مضافاً إليها زيادة القدم بطبيعة الحال.

وعندما يتلقى البشير الهدايا، يقدمها بدوره إلى المضيف الذي يتصرف فيها كما يشاء لفترة محددة، لأنه سيردها في خلال ثلاث سنوات تقريباً وذلك بفضل البعض أن تحتفظ بها ولا يصرفها والآخر اضطر إذا لم يكن يملك الرد أن يستكين، وفي ذلك عار عليه. وبعد تقديم الهدايا يقدم الطعام ويتبع ذلك الحديث حتى طلوع شمس اليوم التالي .

– **الكلمة الشفهية أو المكتوبة :** قبل تقديم الهدايا يرسل الدعاء بواسطة المربوط، ثم يقوم كل شخص وراء الآخر حسب نظام جلوسه في شبه الدائرة ويذهب في سكون إلى البشير ويقدم له النقود، فيعلو صوت البشير باسم المهدى وقيمة النقود الذي قدمه حسب صيغة معينة لا تتغير ولكنها تختلف من قرية أو من مكان لآخر.

والى جانب المظهر العيني (أو البركة) والشكل المعنوي لهذه الصيغة (الذي يتصل بالشرف) نجد أن لهذه الصيغة دلالة قانونية فالهدايا أو الهدايا المربودة تعلن وتوثق أمام المجموع. ونجد أيضاً أن البشير يحث المترددون في اعطاء الهدايا بكلمات لائقة أحياناً أو موهجة حتى يؤدي كل الشخص ما عليه من التزام.

ويختل الصيغة التقليدية التي ينطق بها البشير في أثناء قيام المهدى ونهايه في صمت إلى مكانه، يقوم البشير أيضاً بإيماءات تقليدية، ويلعب دور المهرج مثير الضحكات بالتلاعب بالذكى بالكلمات. وهكذا نجد أن البشير أشبه بالممثل الكوميدي الذي يتقاضى مقابلًا للدر الذي يلعبه أو العمل الذي يقوم به.

أما المضيف أو سيد الحفل فإنه يظل ساكناً طوال الاحتفال رغم أن وجوده أساسياً. وفي بعض الأحيان يخرج عن هذه القاعدة فيشكر أحد الضيوف ويعد بركة هديته رغم أن الالتزام بالرد موجود ضمناً في جميع الحالات، فهذا الالتزام موجود بالاعداء العلني أمام شهود الحفل الذي يثبت هذا التقليد، وفي

معظم الأحيان يوجد كاتب "خوجة" أو: محامى قاضى يسجل اسم الشخص المهدى وقيمة الهدية التى قدمها جالساً الى جانب البشير وفيما بعد يحتفظ صاحب الحفل بهذه الورقة أو السجل أو اللوح الخشبي الذى سجل فيه النقوب .

ج - الآثار : الالتزام والبركة

الفصل بين المظاهر القانونية والاقتصادية والدينية للاحتفال وجمع النقوب ذو أهمية بالنسبة لتحليل الظاهرة كما أشار مونييه. ومع ذلك نجد أن القرويين أنفسهم يدركون ثلاثة آثار أساسية لهذا التقليد : الطرسة كمصدر للالتزام - وسيلة للرباط، ومجلبة للبركة، وستناول هنا الاثنين الأول والأخير^(١٧).

الالتزام : خصص مونييه - كما فعل موسى - أطول قسم فى دراسته للالتزام التبادلية. وهذا الالتزام يعدّ نظاماً صارماً رغم أنه غير موجود بمجموعة القوانين التى تتصل بالعادات المدونة^(١٨) (بواسطة الادارات الاستعمارية فى أثناء احتلالها).

هذا الالتزام هو عادة عامة واجبة وتقليداً أمراً يحترم حرفياً أقصى درجة لأن القدماء أو الأجداد عتابوا رد الهدية وهذا العادة لا تستلزم حتى تعهداً شفوياً "فالهدية نفسها التى يطن عنها أمام المجموعة فى الاحتفال العام هى التى تخلق واجب التعويض أو الرد".

أما فترة الالتزام فهى غير محدودة مسبقاً. إذ أننى ألترزم برد الهدية لزيد من الناس عندما يقدم احتفالات ويكون هذا الزيد قد قدم لى هدية فى احتفال خاص بى. وعلى كل حال فأننا لا نعلم متى يواد لنا طفل ويختن. كما أن الاحتفالات لا تقام فقط لجمع الهدايا أو النقوب، وهى لا تقام فقط لرغبة المنظم الشخصية. هكذا نجد أن فترة الالتزام تشريعياً وليس عقدياً : إذ ان الشخص لا يستطيع اتخاذ اجراء قانونى للتعويض، وإنما ينتظر حتى تسنح الفرصة له حسب العادات المتفق عليها ليقدم حفلاً.

وهكذا نجد أيضاً أن الالتزام يمتد لفترات زمنية مختلفة، والتعويض قد يقدم على أقساط. أى أننى لست مطالباً برد قيمة الهدايا التى تلقيتها فى مرة واحدة بل أردنها لكل من تلقيت منه نقوباً عندما ينظم احتفالاً. ومن الصعب على أن أتنبأ بالوقت الذى ساكون قد سردت فيه كل ديونى. لأنه يعتمد على أحداث عرضية تعتمد على الصدفة.

ورد الهدية يكون دائماً بزيادة قيمتها، أى أن النظام يعتمد على الفائدة، وإذا ردت نقوباً مساوياً للنقوب الذى تلقية أنت فى مناسبة سابقة، فإن ذلك يعتبر اهانة وتدميراً للصداقة التى ترتبط بالشخص

الذي تبادلته معه الهدية. أما إذا لم ترد الهدية على الإطلاق، فإن ذلك يعتبر تحدياً وإعلاناً للعداوة ربما ينتهي بسفك الدماء. ومع استثناء مثل هذه المواقف الذي تصل فيه مناسبات الطلوسة الى المبالاة^(١٨)، فإنه بخصوص قيمة الزيادة فهي غير محددة ويمكن أن تكون ٥٠ ٪ وأقل أو أكثر وهي تعتمد على درجة الصداقة وغنى أو فقر العائلة، كما أن القرارات الشخصية والمواقف المختلفة تحدد حجم الهدية أو الهدية المربودة.

في النهاية ليس هناك سقوط لرد الهدية بالتقادم^(١٩). فإنا ملزم برد الهدية وزيادة قيمتها للشخص الذي أهداني، أما إذا أقام هذا الشخص احتفالاً آخر وكنت قد سددت ديني له في احتفال سابق، فلنا في هذه الحالة أحدد قيمة الهدية التي أرغب في تقديمها بكامل حريتي. ومع أن رد الهدية نظام ريوبي أو عليه فائدة إلا أن الفائدة لا تعتمد على عدد السنين فهي ليست فائدة على رأس مال اقترضت وتظل الفائدة بالاضافة لقيمة الهدية هي نفسها مهما كان عدد السنين الذي يفصل بين احتفالي الذي تلقيت فيه الهدية واحتفال الشخص الآخر الذي سائر له الهدية، أو بين ما أسماه مونيه "منح الطلوسة" واسترداد الطلوسة. للاحتفاظ بالصداقة وبميثاق الشرف غير المكتوب تكفي زيادة بسيطة وليس ضرورياً أن تكون كبيرة.

وبالاضافة لقرضية رد الهدية مضافاً إليها نسبة زيادة، فهناك عقوبات متصلة بها. والالتزام الذي يفرضه الرأي يلعب دور العقوبة القانونية لقوة هذا الالتزام. وعقوبة عدم الإيفاء بالدين (أي رد الهدية مضافاً إليها زيادة) هي أن يفقد الشخص شرفه وبهذا يعيش على حافة المجتمع منبوذاً ومقاطعاً من الجميع، هذا الشخص يفقد مكانته الاجتماعية ويوجه اليه التوبيخ، والنقد، أو الهجاء اللاذع، كما أنه يفقد صداقة الدائن وصداقة الجميع. كما أن هناك عقوبة أخف ذات صابع ديني. إذ أنه يملك الشيطان وبالاضافة الى كل ذلك هناك الايذاء البنيوي وهي الرد المباشر للسلوك الذي يعتبر هجوماً مباشراً على شرف الدائن.

البركة : بما أن الطلوسة جزء من احتفال عام فهي لا تؤدي فقط الى خلق الالتزام برد الهدية، ولكنها أيضاً تعتبر شعيرة بنية ينتج عنها البركة التي تعتبر في حد ذاتها مصدراً للخصوبة والرخاء والسلام والامانة والعفة^(٢٠). فإن تعطى وتبادل الهدايا، وأن تطيع قانون الشرف في اجتماع عام وأن تسلم وأن ترتبط كل ذلك يعني أن تتطهر وأن تخضب.

وهكذا يكون للشعيرة عدة آثار. فهي تخلق الأشياء وتضمن الشرف، وتؤدي الى انتشار السلام والسعادة والرخاء الذي يتمتع به المعطى والمتسلم وجميع من يشترك. وعلى هذا النحو يمكننا فهم العقوبة

العينية لمن لا يفي بالالتزامات الثلاثة (الاهداء - الرد - والرد بالفصاحة الزيادة المقترضة)، والأخيرة بالذات يمكن أن تؤدي إلى مصائب، فهي مساوية لارتكاب الخطيئة وهكذا تقعد عنك وشرفك، فالهدية لها أثرين دينيين أو روحيين، فهي تبعد الشر وتأتي بالخير. فالمنح يذهب عنك العار أو عدم النقاء كما يذهب عنك الحداد أو الحزن، كما أنه ينقذ الأرواح الشريرة وتخفف غضب الأرواح الكريمة التي تفضل أن ترى الإنسان متواضعاً مضحياً باعطاء الهديا وليس بالتفاخر والتفكير. وعندما يعطى الإنسان بروح الكرم يشعر بتأييد أهل الكرم والعطاء. وفي النهاية يمكن القول أن الطلوسة هي هدية تأخذ شكل القرض المؤقت، وإن الإضافة التي تزداد للقرض عند رده لا تعتبر بحال من الأحوال فائدة متزايدة. وهذا القرض ليس علنياً بل مغلماً، وليس عقدياً وإنما تشريعياً ومفروضاً.^(٢١) ومن الناحية القانونية تعتبر الطلوسة نوعاً من عبادة الحق نوعاً من الالتزام بالاحتفال.

٢ - استرداد المقابل النقدي للهدية في المغرب :

ينطبق تعريف الالتزام التبادلي تماماً على نظام طلوسة القبايل، ولكنه لا ينطبق على الأشكال الأخرى لشعيرة النقوط كما درسها مونييه في قسم المقارنة في مقاله. ومع ذلك فهذا التعريف دقيقاً ومفصلاً بالدرجة التي يمكن معها تطبيقه على المعلومات الحديثة التي جمعت عن أجناس مختلفة. والسؤال هو إلى مدى ويؤى شروط .

ولقد وجدت دراستان حديثتان فقط تستكمل دراسة مونييه والمقارنة التحليلية التي قدمها كما تؤكد الأهمية المعاصرة لمعالجته للموضوع. والدرستان عن شعيرة النقوط أو الهدية المالية عند المجتمعات البربرية في المغرب^(٢٢) وأولهما تنطبق نقطة بنقطة على تعريف تبادلية الهدايا والالتزام بها عند مونييه. وعند العقاريين شرق الريف (Jamous 1981) تختلف الهدية النقدية (القرامة) التي تتم في أثناء الزواج عن الطلوسة فقط في شكلها "الغير الربوي"^(٢٣) أي أن الشخص يرد نفس القيمة التي كانت قد أهديت إليه عند زواجه.

ولكن هناك نوع من الهدية النقدية عن أية الأربعة "أو أهل الريع"، تختلف عما وصفه مونييه ١٩٧٨ . وأهل الريع هؤلاء هم سكان القرى في وادي الأطلس العالي (جواد ولورتات يعقوب Jouad and Lortat Jacob، ١٩٧٨)، وفي احتفاليين من احتفالات "التازوت" والعمت "يمارسون نوعاً متطوراً من النقوط. وبما أن الإجراءات في كلا الاحتفاليين واحدة، فسندعم تطبيقاً للأول فقط. يحتفل بالتازوت المجتمع كله في

الواحد والثلاثين من يولييه (حسب التقويم اليولياني) وهو أول احتفال في الموسم ويأخذ مظهراً دينياً أي احتفالاً من نوع الموسم. ولكنه يختلف عن احتفالات هذا النوع المعروف في أجزاء أخرى في المغرب وبقية شمال أفريقيا، والتازوننت عند آية الربيع أو الأربعة يخص مجموعة صغيرة من الناس، حوالي ألف، ولاحتوى على السوق أي عروض الفناء والرقص الشعبي.

والاحتفال يضم مجموعة من الأقارب بواسطة النسب وهم رجال ونساء مجموعة القرى التي يضمها الوادي^(٢٤). ويقام الحفل في أرض "الأغص" أي العظمة أو النواة، خارج نطاق القرى على مقربة من ضريح أحد شيوخ القرن السادس العاشر يعرف بسيدي "اسدال". وهذا المكان الذي يعتبر "مصلى" لمجموعة القرى يقوم مقام المسجد بالنسبة لكل قرية على حدة. وبعد عقد الاحتفال في قرية معينة تجنب كل القرى حمل مسئولية كل المشاركين، وإنما تقوم قرية مختلفة كل سنة بتنظيم الاحتفال. قبل موعد التازوننت بأيام يمرّ رجلان يطلق عليهم اسم المجلس على كل بيوت القرى وعائلات "الأغص" ليجمعوا ديون العام السابق التي سجلت على الناس في أثناء بيع المزاد الذي عقد في الاحتفال السابق. يحتفظ هذان الرجلان بحسابات دقيقة في دفتر، وإذا لم يستطع أحد الأفراد دفع دينه لسبب الوفاة أو لسبب معقول آخر، سدد عنه مجتمعه بينه. وبعد ذلك يسلم الدفتر إلى الرجلان المسئولان عن المشتريات. وهؤلاء الرجال مسئولون عن شراء الحيوانات خاصة ذكور واثان الماعز من تجار "الأغص"، وهم ليسوا تجاراً محترفين بل فقط يمتلكون بعض الحيوانات التي يبيعونها، وربما يعينوا ببعضهم كمعظم أفراد المجموعة. وعدد الحيوانات التي تشتري بهذه الطريقة قد يصل إلى عشرين.

فإذا لم تكفي النقود التي جمعت في المرة الأولى، يجري اكتتاب جديد. أما إذا فاقت النقود احتياجات العام، فإن الفائض يقرض إلى أعضاء المجتمع بشرط أن يعرض في العام التالي بشراء حيوانات جديدة.

وتؤخذ هذه الحيوانات لموقع الاحتفال فيقوم ببيعها أمام ضريح سيدي "اسدال" ثلاثة متطوعين يكون لهم الحق في أخذ عدد من حيوانات القطيع، يستطيعون أن يذبحوه مرة أخرى أو يستهلكوه أو يقدمونه كأضحية مع الأضاحي الأخرى لشيوخ اسدال في أثناء المزاد. وربما منح هؤلاء الرجال تعويضاً من التكاليف الإجمالية المخصصة للاحتفال. وبعد تقديم هذه الأضاحي تفصل أجزاءها الأمامية عن الخلفية بسرعة، ويوضع في ناحية الأجزاء الخلفية مع الرؤوس والجلود التي تباع في المزاد الأول في المساء، أما الأجزاء الأمامية فتطهى وتقدم في نهاية اليوم إلى جميع المشاركين في الاحتفال.

والرجال فقط هم الذين يقومون بالشراء في المزاد الأول، وحيث أن الجميع سواء المشترون أو البائعون ينتمون لنفس المجتمع، فكل شيء يتم في دائرة مغلقة وعلى حافة الدائرة التي يكونها المشاركون، يتأسس رجلان. المزاد الأول هو المزايد نفسه والآخر هو مساعد له أو منادى. أما الأول فيحدد سعر قطعة اللحم التي تساوئ عادة سعر السوق، ويعطى قطعة منها للمنادى أى لمساعدته الذي يدور ملوحاً بقطعة اللحم حول الميدان مردداً السعر الذي حدد حتى يسلم القطعة المبيعة لأن يعطى أعلى سعر. وفي هذه الأثناء يقوم رجل ثالث بتسجيل بقائق البيع بالضبط في دفتر، أما النقود كلها فتسلم في العام التالي عندما يذهب جامعي النقود لمعاملات "الأغص" كما أشرفنا من قبل .

ويعد أن يرثل المرباط أول جزء من القران، يستمر الاحتفال فيبدأ مباشرة بالمزاد الثاني، والذي يتم تقريباً بنفس طريقة المزاد الأول، فيما عدا أن الأشياء التي تعرض للبيع علناً تصبح هدايا ذات طابع استرضائي، وتحمل التزامات قطعها على أنفسهم المانعون خلال العام كشكر على تقبل دعائهم. أما الهدايا والتي تتكون من قليل من الحيوانات الكبيرة التي يضحى بها وتباع بسعر مرتفع، فإنها أيضاً تضم كميات صغيرة منفصلة من الزبد والبيض والشعير والدواجن، والتي تباع حية أيضاً.

وعملية الاسترداد التي يمارسها أهل "آية الأريمة" هي مصدر التزام ينبع من احتفال تماماً كقبيل الطاوسة أما الفرق فهو أن احتفالاً التازونيت "والعمت" لا يمثلان تغييراً في حياة الانسان كالتاوسة. فالتازونيت احتفالاً يجمع أهل أكثر من قرية يشارك فيه عدد من الناس أكبر بكثير من المشاركين في حفلات الزواج، أما حالة المضيف والضيوف فهي تختلف أيضاً عن حالة صاحب الحفل والمشاركين. ففي مجتمع الرنص، يبدو الأمر كما لو أن المشاركين في الحفل يدعون تلقائياً بممليهم المختارين، وعلى عكس الطاوسة لا يوجد اختلاف بين صاحب الحفل السالي والمشاركين الإيجابيون سواء الضيوف أو الشهود أو المساعون. كما أن النقود التي تجمع أو تسترد ليست لفائدة المضيف، فالك في احتفال التازونيت مشاركاً فعالاً يعطى ويأخذ في نفس الحفل: فلما أنفع ديني عن العام الماضي في شكل نقود وتسلم منتجات مختلفة كاللحم وغيرها من الطعام، على أن أنفع ثمنها مع اضافات في العام الذي يليه.

والالتزام هنا عادة عامة تصدر عن الاسترداد في أثناء احتفال العام الجارى والدفع في المقابل في أثناء جمع النبون في الأيام التي تسبق احتفال العام القادم. وربما يؤول الالتزام أيضاً ولكن المدة محدودة ومعروفة، إذ أن موعد الاحتفال (التازونيت محدد ومعروف) وليس كالزواج شيء في علم الغيب. بالاضافة الى

ذلك فإن رد الدين لا يقسم والنفع لا يكون على عدد مختلف من الفترات (كالطواسة)، فلنا أدفع التعويض أو الدين لجامعي التقود مرة واحدة في الوقت المحدد لذلك.

وهذا الالتزام شيء رسمي أيضاً وله شعارته فهو مطن وهو يجبى في وقت معروف. وهنا يبرز اختلاف جوهرى بين الطواسة واسترداد أية الأربعة ففي الطواسة يكون النفع والاسترداد على شكل نقد، وفي العطن وعلى يد شهود. أما في التازونت فإن الدفع يكون عينياً في أثناء مزاد عام بواسطة نفس العوامل المساعدة كالطواسة، أى الذين يسلّمون الهدايا من معلى المجتمع الى الضيوف بدلاً من استلام الهدايا من الضيوف في حالة الطواسة. أما بالنسبة للاسترداد فهو لا يتم علناً كما في حالة الطواسة، إذ أن الأشخاص الذين يقومون بهذه المهمة ليسوا نفس الأشخاص الذين تولوا عملية الدفع، فهنا يقوم شخصين بجمع الدين أو استرداده يختلفان عن المزايد وزميله أو مساعده الذين باعوا لهم المنتجات بالدين.

والالتزام أيضاً يضاف اليه فائدة، والاضافة يحددها مستوى المزايدة: فإذا اشترت هذا العام دجاجة مثلاً فعد دفع ثمنها في العام التالى أضيف اليها زيادة مناسبة تناسب الفرق بين سعر مزاد العام الماضى وسعر الشيء المشتري في السوق الآن (بعد مرور سنة كاملة)، وهكذا فالزيادة لا تتحدد تبعاً للمدة التى مرت بين الاحتفالين. وفي النهاية فإن الالتزام ضمنى وغير معلن، حيث أنه من غير الضروري أن أتعهد علناً بدفع ما أشتريته هذا العام، أما بخصوص العقوبة عن عدم دفع الدين فليس لدينا المعلومات الكافية.

والالتزام التبادلي الذى يصدر عن الاسترداد والذى يستخدم في تمويل احتفال كاحتفال "التازونت" يختلف تماماً عن الالتزام النابع عن الطواسة. والاختلاف بين التزامى الطواسة "والتازونت" أوسع بكثير عن الاختلاف بين التزام الطواسة وبين نظام الاسترداد الذى يتم في أثناء الزواج بين "العقاريين" وإذا أردنا أن نقيم احتفال تازونت أهل أية الأربعة "وغرامة" العقاريين، فمن الضروري أن نجرى تفسيراً على التعريف الذى قدمه مونييه عن التزام التبادلية في الطواسة.

ففي الاسترداد عند "القبيل" كما عند أية الأربعة والعقاريين نجد أن مميزات الالتزام متشابهة الى حد كبير. فالالتزام عادة عامة وموجلة في كل الحالات، ذلك رغم أن المدة يمكن أن يؤخذ عليها فائدة أولاً يؤخذ وهي مدة واحدة أو متضاعفة. وفي حالة زيادة فائدة الدين فإن ذلك لا يستند على مرور الزمن أو طول المدة. وبالنسبة لجدية الالتزام فإن نظام الدفع والاسترداد لا يستدعى أن يكون مطناً: ويكفى فقط أن يتم

إحدهما فى العن من طريق وساطة البشر (أو المندى الذى رىما ينضم الى كاتباً أو عامل مزاد أو قاىض أو أخرىن) ومن المحتمل جداً أنه فى حالة عدم الوفاء بالدين تكون العقوبة على شكل فقدان الشرف أو قيمة البركة وفضايلها، لكن أى تعميم فى هذا الموضوع يستدعى دراسة الأبحاث التى تتناول العقوبات بالذات.

٣ - هاء والشرف والبركة

كان تعريف مونييه لالتزام التبادلية فى الطلوسة وكذلك القرامة كافياً وبقياً بحيث أصبح مفيداً فى أغراض المقارنة. وهكذا كانت دراسة مونييه انجازاً هاماً بخصوص اثبات الصلة القوية بين التزام تبادل الهديا والقيم السحرية الدينية والمعنوية التى يقوم عليها، وكذلك العقوبات التى يستتبعها عدم الوفاء بالالتزام. ومع ذلك فإن نظام "القبيل" لا يتطابق مع نظرية "الهاء" كما أوضحها موسى.

فى مقاله عن الهدية استطاع موسى أن يجيب على السؤال الهام : ما هى القوة الحقيقية فى الشىء المهدى التى تؤكد أن المتلقى سيرد؟ فقد قدم عدداً من الحقائق من خلال موضوعه الرئيسى. وهناك قضايا يجب أن لا تطفى عليها موضوعات أخرى محيطية من قبيل الظاهرة الاجتماعية الشاملة، ووبر الالتزام بالعباء والتلقى، والحقوق على الأشياء ومميزات الأنظمة البسيطة والمضادة للحباية العامة، من خلال كل ذلك قدم موسى اجابة للسؤال الرئيسى: ألا هو وجود رابطة سحرية وبنية، أو روحية بين المالك وبضاعته، بين المعطى والهدية التى يقدمها، أنها الهاء أو المعادل لها فى الثقافات الأخرى: فروج الشىء الممنوح هى جزء من روح المانع والتى لا تنفصل عن الهدية حتى بعد أن تهدى، وهكذا ترغم المتلقى أن يعطى بدلاً أو يعاقب فى حالة عدم الوفاء. تلك هى الآلية الروحية أو السبب الدينى والخلقى للالتزام، والقوة التى تدفع الى التبادل وتنفيذ العقوبة الحقيقية (موسى، ١٩٦٨ : ١٥٣).

وقد عرفت هذه النظرية الخاصة بالتهادى وحتمية الرد "بالمالورى"، لأنها تتبع مباشرة تفسير موسى لعقائد "المالورى" الثابتة، واستجابة موسى تقوم على افتراضات تقييدية وتوضح أسس الالتزام وقيامه على قيم دينية سحرية. ولذلك يجب أن تحدد هذه القيم بمنتهى الدقة :

١ - جزء من روح المهدى تظل فى الشىء المهدى حتى بعد أن يتلقاه المهدى اليه ولا يتفصل الشىء عن ماله الاصلى أو الأول.

٢ - أن هذا الجزء الحى والمجسم هو الذى يرغم المتلقى على الرد متللاً لخوفه من أن تطارده روح الهدية: "فالهاء" تطارد كل المالكين كما يقول موسى.

وإذا كانت هذه الشروط تشرح بوضوح عقائد الماورى، وأن "هيرتز" وموسى لم يخطئنا في تفسير كلام "طاماتي رانجيري Tamati Rancipiri"، تظل نظرية "آل هاو" صعبة التطبيق وتحققها المشكلات. وهذه الافتراضات من الصعب التأكيد منها حتى لو التزمنا بالمعلومات التي يبنى عليها موسى نظريته، خاصة إذا ما نظرنا إلى النظم المضادة مثل "البوتلاتشي" أو "الكولا"، أو حيث تلعب المفاهيم المعنوية كالمركز الاجتماعي والشرف دوراً أعظم من الاعتقاد في روح الشيء المهدى.

وهكذا يذكره لـ "بوتلاتشن" لا يقدم موسى سوى النقاط التالية^(٢٥) : الأشياء المتبادلة أو التي يتم تدميرها بأسلوب ملفت للنظر تتبعث فيها الحياة بالمبدأ الروحي النشط وغالباً ما تتجسد حية. ثانياً : ترتبط الأشياء المهداة بالمانح وبعائلته. ثالثاً : الإنسان يتبادل الهدايا من أجل الشرف أو المكانة الاجتماعية أو الفائدة. رابعاً : الإنسان الذي لا يحترم التزامه يتعرض لفقد مكانته واحترامه وخطورة استبعاد الدين له.

ولم يستطع موسى أن يتوصل إلى أى من الاستنتاجات التالية بتخليه للحقائق . أولاً : أن هناك صلة روحية بين المعطى والمبدأ الذي يبعث الحياة في الهدية. ثانياً : أن هذه هي الروح التي ترغب المانح أن يرد الهدية بالإضافة لفائدة مع وجود تهديد بالعقاب إذا لم يفعل ذلك. ثالثاً : أن الشرف والمكانة يعتبران من صفات الروح المشتركة بين المانح والهدية وسواء أكان موسى يتحدث عن "البوتلاتشي"، "الكولا" أو عن قدماء الرومان، أو الجرمان أو الهنوس، فإنه لم يستطع أن يؤكد وجود هذه العقائد بطريقة مقنعة، مما لم يؤكد أيضاً وجود الشرطان الضروريان اللذان يضمنان صحة نظرية "آل هاو". وحتى تتأكد نظرية موسى أو تتحقق فإنه لا يكفي وجود العقاب السحري عندما لا يرد الشخص الهدية أو المساوى لها، كما أنه من الضروري أيضاً ربط الروح المستولة عن العقاب بروح المهدى. ولا يكفي أيضاً وجود صلة روحية بين صاحب الهدايا وهداياهم. وهذا التوحد يعنى زوال الفرق إلى حد كبير بين الحقوق على الأشخاص والحقوق على الأشياء، والذي يستتبع وجود العقاب بتدخل روح الشيء المهدى .

وفي مثل هذه الظروف يرى الإنسان أن نظرية "آل هاو" لا تستطيع أن تشرح سوى بعض الحالات المنزلة كحالة الماورى، وربما تعهدات القانون الجرمانى القديم . ونظريات موسى المحددة جداً بحيث أنها لا تنطبق على عدد كبير من الحضارات التي تفرض نظام الجباية الشامل سواء من نوع مضاد أو لا^(٢٦) .

وفي محاولة المؤلف في كتاب المقال أن يدفعها الى أبعد الحدود لم يدرك أن إقامة الالتزام على أساس ديني سحري أو على قيم معنوية لا يكفي. وكانت مخاطرة منه أن يثبت أن هذه المعتقدات ستتاسب دائماً مع الظروف الخاصة في نظرية "الـ هاو"، والتي تتطلب في كل مناسبة تقليل الناحية الجمالية لمصلحة المظهر الديني وتوضيح غموض نوع العقوبة.

وفي دراسته للشعائر التبادلية، استخلص مونييه من موسى فكرة أن النظام المضاد لجمع النقاط أو قيمة الهدية أو التزام التبادل يقوم على القيمة المعنوية للشرف، وكذلك القيم السحرية الدينية وفضائل البركة. ولكنه لم يعتقد نظرية "الـ هاو" لأن عقيدة القبيل لم تتضمن شيئاً عن روح الشيء المهدى، كما لم تحتو على الصلة الروحية بين البضائع وصاحبها. فهنا كانت القيم الدينية والسحرية مختلفة^(٢٧). وإذا ما لم أرد ما أخذت بالإضافة لفائدة، فلكون بذلك قد خاطرت بفقد البركة. وبما أن واحداً من هؤلاء يضمن الحماية من الأرواح الشريرة، يصبح في الإمكان أن تملكتي روح الشيطان الذي لا يرتبط بالهدية بأي حال من الأحوال، والذي لا يعتبر جزءاً من روح المانح.

والشرف هو مبدأ خلقى لا يمكن اعتباره فضيلة بسيطة أو مظهراً للبركة فقط. وهو لا يشمل صفات سحرية مشتركة بين المانح والهدية، والعلاقة بين المظهر الظفي والديني السحري يتضمن اختلافات معقدة عما هو مطلوب في نظرية "الـ هاو". وفي مجتمع البربر^(٢٨) نجد أن ارتباط السلوك والاتجاهات والقيم بالشرف تهدف الى تأكيد الدفاع الرمزي للحرام، والنساء، وداخل المنزل، والأرض: وبالمراقبة اليقظة الشريفة تضمن نزاهة الشرف أي "الحرمة" التي يكشف عنها طبيعتها المقدسة، وتقدم نقاط كافية للشرف حتى تحمي من الاعتداء (Bourdieu 1980 : 316) وفي هذا السياق، يخضع الشرف للبركة، إلا أنه من المحال أن نعتبر الشرف مجرد مظهر من مظاهر البركة^(٢٩).

وعندما لا أرد الهدية أو الدين مع الفائدة أعرض نفسي لفقد فضيلة البركة، وألوث شرفي أو أتحدى شرف المانح. وهنا تأتي العقوبة وهي ليست صفة سحرية دينية، فلن تتعقبني الأرواح الشريرة وإن أصاب بضعف في الحصول أو بعدم خصوصية زوجتي. ولكن على أسوأ الاحتمالات ستكون عرضة للنقد والسخرية، وفي الحالات الشديدة سيقاطعني مجتمعي أو أتعرض لنوع من التقى. وإذا رُئي أن سلوكي فيه احتقار للشرف بالنسبة للمانح، فسيحاول أن ينتقم لنفسه ربما بأسلوب عنيف قد يصل لحد القتل.

ومن الممكن في هذه الحالة أن تكون العقوبة نتيجة مباشرة لفقدان البركة^(٢٩) أو لإطلاق غضب الأرواح الطيبة أو شر الأرواح الشريرة وحيث أن القيمتان اللتان تكمنان خلف الالتزام واضحتين بشدة، فالعقاب الذي يصاحبهما واضح وبشدة أيضاً .

وهكذا نجد أن التبادل مع الزيادة يضمن حماية الشرف والاحترام والمحافظة على المكانة الاجتماعية وهي تضمن حماية الأرواح الطيبة وبعد الأرواح الشريرة، كما تضمن الرخاء والوفرة، وهي ليست خوفاً من أن تتبعك الأرواح الشريرة أو تلقى بظلالها عليك. ومن الأفضل أن نترك نظرية "ال هاو" كما فعل مونيه فيما عدا التحقق من بعض الحالات القليلة، والاحتفاظ ببعض نظرياته ذات الأثر القوي، فإذا ما تبادل الشخص في نظم الجباية الشاملة فهي نتيجة للقيم الدينية السحرية والخلقية، وإذا لم يرد الهدية يتعرض للعقوبات المعنوية السحرية. وعلى العموم علينا أن نبين أن العقوبة لا تتبع مباشرة من الالتزام، كما أن القيم المعنوية لا تتحول إلى قيم دينية أو سحرية.

ونظرية الهار تصف نوعاً واحداً من نظم القيم يرتبط بالالتزام بتبادل الهدايا، وطبيعياً أن قواعد القانون والزيادة يؤكد أن الهدية المتلقاه ترد بالإضافة إلى فائدة كالتزام. ولا توجد قوة سحرية تربط الهدى بالهدية على العكس تماماً مما قد يوحي به سؤال موسى.

ومن المؤسف أن موسى أراد من خلال المقال أن يدافع عن فرضية ترتبط ارتباطاً قوياً بتفسير حالة معينة، والنتيجة لهذه المعالجة كانت هي ترك نظرية "ال هاو" وكذلك الافتراضات العامة، وطبقاً لهذا توصل إلى أن نظام تبادل الهدايا في المجتمعات ذات الأنظمة التي تستتبع نظم جباية شاملة، يقوم على قيم خلقية ودينية أكثر من قيم اقتصادية أو قانونية.

وعلى هذا فبالرغم من أخطاء عمل موسى، فإن الرجوع إليه بالتفصيل يكون مرتبطاً بالموضوعات الثانوية في المقال ولذلك ولتجنب النقاش الذي لا ينتهي بخصوص تطبيق نظرية "ال هاو" على مبادئ الماورى^(٣٠)، يمكن الأخذ بما جاء في عمل موسى لتحديد ما إذا كانت شعيرة التبادل تعتبر ظاهرة اجتماعية كاملة^(٣١)، بتحكيم معيار طبيعة نقل البضائع بين الأشخاص والمجتمعات، وكذلك نقل الرموز والخدمات والأشخاص، وأن نتعامل مع العلاقات بين القيم والتبادل داخل إطار الظاهرة الاجتماعية الشاملة، دون الأخذ في الاعتبار الالتزامات والعقوبات المرتبطة بهم^(٣٢).

ويبدو أنه ما من أحد يفكر في اتباع أسلوب مونييه في دراسة نظم الاحتفالات التبادلية، أو التعريف بصفات الالتزام، والعقوبات المرتبطة بها والقيم الأخلاقية والدينية، ونوع الروابط المتضمنة في الالتزام بالرد. ولكن ليس متأخراً أن نتبنى طريقة مونييه في المعالجة التي إذا ما اتبعت بأسلوب شامل، فستظهر سريعاً أن نظرية موسى مثمرة ومجدية تماماً، كما أن الحدود التي وضعها لنظرية الها وتبدو متسعة وعقيدة.

ملاحظات

١ - بدأ الجدل حول تفسير موسى للماروي سريعاً على يد فيرث Firth عام ١٩٢٩، واستمر الجدل منذ ذلك الحين. انظر على سبيل المثال Gathercole ١٩٧٨، Hanson & Hanson ١٩٨٢، Howell ١٩٨٩، Johanse ١٩٥٤، Levi-Strauss ١٩٦٨، Mccall ١٩٨٢، Mc Cormack ١٩٨٢، Parry ١٩٨٦، Sahllins ١٩٧٦، Weiner ١٩٨٥.

٢ - كما أن نطق الكلمات الدارجة تختلف من مؤلف لآخر فإن النطق المستخدم هنا يعكس النطق المستعمل في المادة الأصلية

٣ - سار موسى في نفس الاتجاه: «الفهم التام لمعادن الماروي يكفي أن نوضح بالمثل التالي: كل تاونجا (أي ملكية شخصية خاصة لها هاو. وهي قوى روحية. فئت تعطيني واحدة أمنحها أنا لفرد ثالث، وهو بدوره يعطيني واحد آخر لأنه مجبر على ذلك بالهاو التي لهديتي، وأنا مجبر على منحك هذا الشيء لأنه من الضروري أن أرد لك ما هو في الواقع نتاج الهاو التي للتاونجا التي تملكها، (موسى ١٩٦٨ : ١٥٩). وقد اقتبس موسى كلمات Tamati Ranaipiri، ويمكن الرجوع إلى Sahllins لترجمة جديدة وتفسير جديد.

٤ - هذا هو ما اعتاد فينو (١٩٨٥) ايضاحه.

٥ - في هذا الجزء، فائني رجعت إلى Maunier (١٩٢٧) في اشارتي لهذا النمط.

٦ - قيل أن يضع ملاحظاته الشخصية، لم يظهر أمام مونييه الا وصف جيد لمجموعة الشعائر (Devesaus 1859 : 8892). أما البليو جرافيا الموثوق بها عن اثنوجرافيا القابيل فيمكن أن توجد في Lacoste ١٩٦٢، Servier ١٩٦٢، Hart ١٩٧٦، و Bour dieu حوالى عام ١٩٨٠. وعلى حد علم المؤلف، فإن المطاوعة لم توصف أو تحلل منذ أعمال مونييه. وقد عالجه بورديو حوالى عام ١٩٧٢ باختصار واعتبرها شرط تبادل الشرف والتبيل.

٧ - على نفس دورة الاحتفالات فإن الطاوسة تتوقف على دورة موسمية وعن الدورة الموسمية القابيل

ومغزها السحري الديني، انظر Bourdieu، ١٩٨٠، Calvet، ١٩٧٥ Ouakli، ١٩٩٣، Servier

، ١٩٦٢ Schoen، ١٩٦١ Van Gennep.

٨ - إن تنظيم الاحتفال للعام والخاص هام جداً لإتمام الاحتفال والهدايا التي تجمع. وعن منزل القابيل

وبنائنه ومغزاه الرمزي ارجع إلى Bassagna and Sayad، ١٩٧٤، Bourdieu، ١٩٨٠، Gene-

vois، ١٩٥٥، Maunier، ١٩٦٦.

٩ - بخصوص زواج القابيل انظر Yamina، ١٩٦٠، Bourdieu، ١٩٨٠.

١٠ - تعتبر الطاوسة إلى بجانب التورزا والمعونة هي الأشكال الرئيسية للمساعدة المتبادلة الشائعة في

مجتمع القابيل وأهم أشكال التعاون هو لعمل الذي يشترك مجتميع رجال القرية من قبيل بناء

منزل (مونييه، ١٩٧٦) والثاني يكون في شكل قروض من الحبوب والمواد الغذائية إلى آخره (مونييه

، ١٩٦١، ٧٣) وعلى عكس هذين النوعين من أنواع المساعدة التي تتميز بالفورية في المساعدة بالجهد

والاشياء، لعبية فإن الطاوسة مساعدة مختلفة فهي تعوض المضيف الذي قام بالفعل بالصرف على

الاحتفال بعد أن يكون قد دفع بالفعل. وإن ما كان الفرض منها إفادة الزوج، فحيداً لو دفعت مقدماً

لتنفع في المهر وهدايا الزواج (التي تقدم أيضاً للأصدقاء والخدم)، أو في بناء البيت أو تجديده. أما

إذا كانت تهدف إلى مساعدة العريس فإنه كان يمكنه شراء ملابس أو مجوهرات فضية (مونييه ١٩٧٧:

٩٢ - ٩٣). وفي الطاوسة يتلقى المضيف كثر بكثير مما يلزم لتغطيته مصروفات الاحتفال، إلا أن

جزءاً كبيراً من المال إن لم يكن كل الفائض سوف يقوم بإعادته مع الفوائد، بنسبة قد تصل إلى أكثر

من مائة في المائة. فإذا ما كان من الضروري رد القيمة المدفوعة في خلال ثلاث سنوات على الأكثر،

فإن المطلق عادة ما يقرر عدم اتفاق هذا المال وينخره، أما على العكس من ذلك إذا ما صرف النقود،

فإنه سوف يتعرض لمدة الاقتراض حتى يرد لمن أعطوه من قبل (مونييه ١٩٧٧: ٩٣ - ٩٤).

١١ - الخاروية مجموعة من العائلات تعتقد أنها انحدرت من سلف واحد عن طريق نسب شرعي (مونييه

١٩٧٧: ٢٩، و Khellil، ١٩٨٤: ٣٣ - ٤٨).

١٢ - الحزب نوع من الحلف أو الزمرة السياسية تكون خاروية أو عائلية ليس بينها دائماً صلة قرابة. وتقليدياً تؤدي هذه المجموعات دوراً هاماً في حروب الشرف، وكقاعدة فهناك دائماً فريقين متخاصمين في كل قرية (Khellil ، ١٩٤ : ٢٣ - ٢٥).

١٣ - الفوطه هي لفافة للرأس يستخدمها الرجال كحزام أو عمامة.

١٤ - تضع النساء هذا النوع من الحلقات حول أذرعهن وأقدامهن.

١٥ - لما كان أخو العريس يعتبر معشراً لعشيرته فهو يقدم أكثر من الآخرين (مونيه ١٩٢٧ : ٣٣ هامش رقم ١).

١٦ - إن الآثار الاقتصادية الأساسية للطاوسة هي التعاون، والكسب، ونقل ملكية شخص إلى آخر (مونيه ١٩٢٧ : ٩٢ - ٩٥).

١٧ - تحت الإدارة الاستعمارية تحولت الكثير من بنود القوانين التي تخضع للعادات في القرى إلى قوانين مدونة، انظر Bousquet (١٩٥٢)، Marcy (١٩٣٩)، Surdon (١٩٣٨)، وغيرهم كثيرين.

١٨ - تعد الطاوسة نظاماً يشبه نظام جباية الضرائب وهو طراز ينطوي على عداوة وإذا يمكن مقارنته بالبوتلاتش Potlatch ، حتى إذا لم يتم فيه إتلاف البضائع وأن المضيف هو الذي يتلقى الهدايا (مونيه ١٩٢٧ : ٧٨ - ٧٩). إنه "مباراة في الاستعراض والمباهاة" حيث يصبح الالتزام بالرد "مسألة كرامة" (مونيه ١٩٢٧ : ٢٩ ، Marcy ١٩٤١). وسار تحليل بورديو في نفس الاتجاه : "التبادل الكريم قد يصبح هجمة شرسة للكريم، فأعظم الهدايا هي التي قد تلقى بالمتلقى في غمار سوء السمعة حيث لا يمكنه الرد بالمثل، وبهذه الطريقة تصبح الطاوسة هدية استعراض ملعن يقوم به الضيوف في احتفالات العائلات الكبرى، وغالباً ما تؤدي إلى المنافسة بالمكانة ومزايدة مدمرة. ومن أجل تجنب مثل هذه المواقف يتم الموافقة على كل الهدايا المقدمة (بورديو ١٩٧٢ : ٢٠).

١٩ - بعض نظم التبادلات التي تتم في الاحتفالات في ماليزيا من قبيل الـ moka في الأراضي العالية لاپوا وغينيا الجديدة (Strathern ١٩٧١) أو الـ abutu في جزر جودينو (Young ١٩٨٥)، لها

ثلاثة خطوط وليس اثنتين فالطرف (أ) يمنح الهدية إلى (ب) ، (ب) يرد الهدية ، و (أ) يقدم له هدية كرد مرة أخرى. أما التسلسل غير المحدد في اليوتلاتش فيبدو أن Boas لم يقدم تفسيراً صحيحاً لها (Gregory - ١٩٨٠). ويتبنى موسى ومونييه نفس موقف Boas.

٢٠ - يعبر الخاتم الفضى الذى يوضع فوق الفوطة عن السلام، والنقاء، والعفة بسبب لونه الأبيض. أما الحبوب التى تنتقش فوقها فهي ترمز إلى الخصوبة والمحصول الوفير (مونييه ١٩٢٧ : ٤٢).

٢١ - تختلف الطاوسة التى تعتبر فرضاً يدل على الشرف بين النساء والرجال. فهي عند الرجال تعنى إما أن ينتقم الشخص من نفسه أو يعيد القرض، أما عند النساء فهي مجرد رد للقرض إذا استطاعت. فعلى سبيل المثال، يقال أن الرجل الذى يقترض المال بسهولة يتحول وجهه إلى اللون الأصفر بسبب العار الذى يحيق به فى كل مرة يذل نفسه للسؤال، أما الاقتراض عند النساء فهو شيء طبعى، حيث تقترض المرأة أى شيء ولكافة الاستعمالات. وكنيجة لذلك تصبح الحقيقة الاقتصادية الكامنة فى هات وخد عند المرأة أكثر وضوحاً، والتى تخضع لتعهد معين من جانب المقرضة (كقولها مثلاً سأقترض هذا حتى تضع ابنتى مولودها)، وكذا الحساب الدقيق للكميات والأشياء التى اقترضتها (بورديو ١٩٨٠ : ٣١٨).

٢٢ - تعد أعمال Hart (١٩٧٦) عن قبائل البربر فى المغرب أعمالاً متميزة وكذلك أعمال Jamous. أما مؤلفات Westermarck (١٩٢٦ ، ١٩٢١) فتحوى كمية أكبر من المعلومات المفيدة، انظر أيضاً Berque (١٩٥٥). ويمكن عند ويستمارك أن نجد أوصافاً عديدة للغرامة gharama فى قبائل عدة فى المغرب. وعن ميثاق الشرف والعنف المشروع فى مجتمعات البربر انظر Bourdieu (١٩٧٢)، Favret (١٩٦٨) Hart ، (١٩٧٦ ، ١٩٧٦ : ٢١٣ - ٣٢٨) Jamous ، (١٩٨١ : ٦٣ - ١٨٨) وكذلك Peters (١٩٦٧)، ويختصص مقارنتها بمجتمعات حوض البحر المتوسط الأخرى، ارجع إلى Perestiany (١٩٦٥).

٢٣ - كل زواج ينضموى على ذرع من التبادل عندما يعيد الضيف ما يعادل ما تلقاه فى حفل عرسه من قبل، وهى تعد من قبيل الاعلان للآخرين عما يجب أن يردوه فى الزيجات القادمة. (Jamous ١٩٨١: ٢٧٥).

- ٢٤ - من وجهة نظر جزئية، فإن الإغص *ighss* لا تتطابق تماماً مع جماعة آية الأربعة *Ayt Arbaa*.
- ٢٥ - يؤكد موسى أنه من السهل إثبات أن الأشياء التي يتم تبادلها عند البوتلاتش يوجد فاعلية تدفع دورة الهدايا وردها ومنحها^١ (موسى ١٩٦٨ : ٢١٤). إلا أن هذا البرهان يوضح الخطوط العامة فقط (موسى ١٩٦٨ : ٢١٧ - ٢٢٧).
- ٢٦ - لم يضع أى من أعضاء المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع حجة ذات جانب واحد فقط عند دراستهم الجانب الدينى والاسطورى فى العقوبة الاجتماعية كما فعل موسى. انظر على سبيل المثال هذا المؤلف عند Fauconnet (١٩٢٠)، ودافى Davy (١٩٢٢)، Huvelin (١٩٠٧). لقد ذكر هوفيلين حالات كثيرة عن عقوبة سحرية أسطورية عن السرقة أو الإخفاق فى رد الدين، دون أن يذكر شيئاً عن تدخل روح الهدية، وإن كانت مرتبطة بالمناخ أو غير مرتبطة به.
- ٢٧ - عن المعتقدات السحرية الدينية فى مجتمعات البربر، انظر Bel (١٩٣٨)، Bourdieu (١٩٨٠)، Gellner (١٩٦٩)، Hart (١٩٧٦ : ١٤٩ - ١٧٤)، Servier (١٩٦٢)، Westermarck (١٩٢٦).
- ٢٨ - عن الشرف انظر تحليل بورديو (١٩٧٢)، وجاموس (١٩٨١ : ٦٢ - ١٨٨).
- ٢٩ - عن البركة راجع بيل ١٩٧٨، وهارت (١٩٧٦ : ١٧٥ - ٢٠٢)، وجاموس (١٩٨١ : ١٨٢ - ٢٤٢)، وويستمارك (١٩٢٦).
- ٣٠ - راجع الملاحظة رقم ١ المذكورة آنفاً.
- ٣١ - على سبيل المثال انظر مؤلفات Feil ١٩٨٤، Meggit ١٩٦٥، Sillitoe ١٩٧٨، Strathern ١٩٧١.
- ٣٢ - راجع مؤلفات Barraud ١٩٧٩، Barraud وآخرين ١٩٨٤، Coppet ١٩٨١، Iteanu ١٩٨٢ - مدعمين بمنهج دومون Domont ١٩٨٢.

Bibliography

- Barraud, C., *Tanebar-Evav, une société de maisons tournées vers le large*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 1979.
- Barraud, C., Coppet, D. de, Iteanu, A., and R. Jamous, "Des relations et des morts: quatre sociétés vues sous l'angle des échanges," in J.-C. de Galey, ed., *Différences, valeurs et hiérarchie: textes offerts à L. Dumont*, Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1984.
- Bassagna, R., and A. Sayad, *Habitat traditionnel et structures familiales en Algérie*, Alger, CRAPE, 1974.
- Bel, A., *La Religion musulmane en Berbérie*, Paris, Geuthner, 1938.
- Berque, J., *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.
- Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Geneva, Droz, 1972.
- , "Le sens de l'honneur," in Bourdieu (1972a): 15–43, 1972b.
- , *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980a.
- , "Le démon de l'analogie," in Bourdieu (1980a): 333–440, 1980b.
- , "La maison ou le monde renversé," in Bourdieu (1980a): 441–462, 1980c.
- , "Les usages sociaux de la parenté," in Bourdieu (1980a): 271–331, 1980d.
- Bousquet, G.H., "Pour l'étude des droits berbères," *Hespéris* XXXIX (3–4): 501–513, 1952.
- Calvet, L., "Rites agraires en Kabyle," *Algeria* 51: 18–23, 1957.
- Coppet, D. de, "The Life-giving Death," in S. Humphrey and H. Kings, eds., *Mortality and Immortality: the Anthropology and Archeology of Death*, New York, Academic Press: 175–204, 1981.
- Davy, G., *La Foi jurée*, Paris, Alcan, 1922.
- Devaux, C., *Les Kébailes du Djerdjera*, Paris, Challamel, 1859.
- Dumont, L., *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.
- Fauconnet, P., *La Responsabilité*, Paris, Alcan, 1920.
- Favret, J., "Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie," *L'Homme* 8 (4): 18–44, 1968.
- Feil, D.K., *Ways of Exchange: the Enga Tee of Papua New Guinea*, St. Lucia, University of Queensland Press, 1984.
- Firth, R., *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, London, Routledge, 1929.
- Gathercole, P., "Hau, Mauri and Utu: a re-examination," *Mankind* 11: 334–340, 1978.
- Gellner, E., *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1969.

- Genevois, H., "L'habitation kabyle," Fort-National, Centre de documentation berbère, 1955.
- Gregory, C., "Gifts to men and gifts to God," *Man* 15: 626-652, 1980.
- Hammoudi, A., *La Victime et ses masques: essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris, Seuil, 1988.
- Hanson, F., and L. Hanson, *Counterpoint in Maori Culture*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Hart, D., "Clan, lineage and local communities and the feud in a Rifan tribe," in L. Sweet, ed., *People and Cultures of the Middle East*, New York, Natural History Press: 3-75, 1971.
- , *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif*, Tucson, University of Arizona Press, 1976.
- Howell, S., "Of persons and things: exchange and valuables among the Lio of Eastern Indonesia," *Man* 24 (3): 419-437, 1989.
- Huvelin, P., "Magie et droit individuel," *Année sociologique* 10: 1-47, 1907.
- Iteanu, A., *La Ronde des échanges: de la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 1983.
- Jamous, R., *Honneur et Baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 1981.
- Johansen, J.P., *The Maori and his Religion in its Non-Ritualistic Aspect*, Copenhagen, Einar Munksgaard, 1954.
- Jouad, H., and B. Lortat-Jacob, *La Saison des fêtes dans une vallée du Haut-Atlas*, Paris, Seuil, 1978.
- Khellil, M., *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Paris, L'Harmattan, 1984.
- Lacoste, C., *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie*, Paris/The Hague, Mouton, 1962.
- Lévi-Strauss, C., "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss," in Mauss (1968a): ix-lii, 1968.
- Marcy, G., "Le problème du droit coutumier berbère," *La France Méditerranée* 1: 7-70, 1939.
- , "Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues," *Revue africaine* 85: 187-211, 1941.
- Maunier, R., *La Construction collective de la maison en Kabylie*, Paris, Institut d'ethnologie, 1926.
- , "Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord," *Année sociologique* (n.s.) II: 12-97, 1927.
- , *Introduction à la sociologie*, Paris, Alcan, 1929a.
- , *Essais sur les groupements sociaux*, Paris, Alcan, 1929b.
- Mauss, M., *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1947.
- , *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968a.
- , "Essai sur le don," in Mauss (1968a): 143-279, 1968b.

- , *Œuvres* 3, Paris, Minuit, 1969.
- McCall, G., "Association and Power in Reciprocity and Requit: More on Mauss and the Maori," *Oceania* LII: 303-319, 1982.
- McCormack, G., "Reciprocity," *Man* 11: 89-103.
- , "Mauss and the 'Spirit' of the gift," *Oceania* LII: 286-293, 1976.
- Meggitt, M.J., *The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea*, New York, Barnes & Noble, 1965.
- Ouakli, S., "Le calendrier agricole en Kabylie," *Bulletin de l'enseignement des indigènes*: 25-28, 1933.
- Parry, J., "The Indian gift and the 'Indian Gift,'" *Man* XXI (3): 453-473, 1986.
- Peristiany, J.G., ed., *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1965.
- Peters, E., "Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica," *Africa* 37: 261-281, 1967.
- Sahlins, M., *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976.
- Schoen, P., "Les travaux et les jours du paysan kabyle," *Liens* 12: 1-63, 1960.
- Servier, J., *Les Portes de l'année*, Paris, Laffont, 1962.
- Sillitoe, P., *Give and Take: Exchange in Wola Society*, Canberra, Australian National University, 1978.
- Strathern, A., *The Rope of Moka*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Surdon, G., *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb*, Tanger and Fez, Editions Internationales, 1938.
- Van Gennep, A., "Etudes d'ethnographie algérienne," *Revue d'ethnologie et de sociologie*: 1-103, 1911.
- Weiner, A., "Inalienable wealth," *American Ethnologist* 12: 212-227, 1985.
- Westermarck, E., *Les Cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, Leroux, 1921.
- , *Ritual and Belief in Morocco*, New Hyde Park, University Books, 1926.
- Yamina, M., *Le Mariage en Kabylie*, Fort-National, C.E.B.F., 1960.
- Young, M., "Abutu in Kalauna," *Mankind* 15 (2): 184-202, 1985.

الفكر الإقتصادي عند فقهاء المسلمين الأصوليين

كتبه لويس بايك *Louis Baeck*

يُلاحظ على أغلب الكتب الدراسية التي تتناول تاريخ النظرية الاقتصادية، أنها قلما تتعرض لما أسهم به فقهاء المسلمين في هذا المجال، ويُسْتثنى من هذا الحكم ما كتبه كل من جريس - هاتشينسون "Grice-Hutchinson"، ولورى "Lowry"، واسيد "Essid" حيث ضمنوا كتاباتهم موجزاً عاماً للمصنفات الاسلامية التي أثّرت التراث الفكرى لشعوب البحر المتوسط، وأياً ما كان الأمر، فلا بد من الاقرار بأن المدنية والحضارة الاسلامية قد قدّمتْ مَعُونَةً كبيرة لتراث الاغريق والرومان، حيث عمّقتِ المجرى الذى تدفق فيه تيار الأفكار الاغريقية والرومانية تلك الأفكار التى استوعبها فقهاء الاسلام وطوّروها وأثروها، فانتقلت على أيديهم الى أوروبا فيما بعد. فمئذ القرن الثانى عشر الميلادى، وما تميز به من جهود عظيمة فى اتجاه عصر النهضة، مئذ هذا القرن بدأ الانتقال التدريجى للأفكار والمعارف الاسلامية، من الشرق الذى كان صانعاً لعناصر هذه النهضة الى الغرب الذى كان مهيباً لاستقبالها وتقبلها.

ويادىء ذى بدء، يلاحظ على الكتابات المبكرة لأوائل فقهاء المسلمين، أنها كانت كتابات وصفية شارحة لمبادئ الدين، لذلك فإنها لم تُسهم فى تعميق النظرية الاقتصادية أو اثرائها. وعلى نفس هذه السعة الوصفية الشارحة. كان أنب الوصايا والفصائح، ذلك الأدب الذى ظهر فيما كتبه الفقهاء من رسائل وضمعوها لارشاد الحكام من الأمراء والخلفاء. ثم ظهر أول طرح تنظيرى لمسائل الاقتصاد، على يد الفيلسوف الاسلامى الأندلسى ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨م) فقد صاغ نظرية مبتكرة عن مفهوم (القيمة) ومعاييرها المختلفة، وعن أساليب تقديرها وقياسها وضيبتها بصفة عامة، مع التركيز على معايير النقود بصفة خاصة. وقد كانت فكرته عن ضرورة ثبات المعيار الذى تضبط به (القيمة) واحدة من اسهاماته الرئيسية فى مجال تنظيم المفاهيم الاقتصادية.

ترجمة: عبد الرحمن رضا الرافعى.

وعلى يد ابن خلدون، وجدت علوم السياسة والاجتماع والاقتصاد واحداً من روائها الأوائل في مجال كشف النواميس التي تحكم ظاهرة نشأة المجتمعات (أو الدول) وتفككها. ومن خلال وجهة نظر منهجية دقيقة، عرض ابن خلدون السمة الوضعية لعلم الاجتماع، وسجل رؤيته تلك في كتابات تهتم بوضع المعايير الدقيقة لفهم الظواهر التي يدرسها هذا العلم.

ويبدو أنه تأثر في كتاباته بالنموذج الأخلاقي المثالي للمدينة عند الاغريق، وذلك بجانب تشبعه بمفاهيم الشريعة الإسلامية أولاً. وفي تحليله للفروق بين المدينة المثالية الفاضلة، كما ينبغي أن تكون عليه، وبين واقع الحال في العمران البشري، بدأ يرتاد لنفسه طريقاً جديداً مخالفاً لفلاسفة اليونان. وفي مقدمته الشهيرة، قدم لنا ما يمكننا أن نطلق عليه: (نظرية شاملة لتطور المجتمعات). لذلك، تستحق هذه المقدمة بأن توصف بأنها الرائد الأول لعلم الاجتماع.

١ - الفكر الاقتصادي للعصر الذهبي

وصايا الفقهاء للحكام

بعد الفتح الإسلامي لفارس، والذي أعقبه بنحو قرن قيام الخلافة العباسية في بغداد، واجه الفاتحون من العرب المسلمين حضارة ذات سمات ومظاهر من التطور، لم تتوفر لهم قبل الإسلام. وكان ذلك فيما يتصل بالنظام السياسي للدولة الفارسية والذي كان أشد عناية بتدعيم سلطة الدولة ويسط نفوذها على سائر الأمور.

وقد برز هذا: لتأثير الفارسي على الحياة الإسلامية من خلال تعزيزه للأصول المذهبية التي قامت عليها الدولة العباسية كما ظهرت بعض صور هذا التأثير على الفكر الاقتصادي، مما أدى إلى اندماج الأفكار الاجتماعية المستوحاة من القرآن، بالأفكار الفلسفية والسياسية الفارسية. وقد تجلّى هذا الاندماج الفكري في تلك الكتابات والرسائل التي وضعها علماء الدين والوزراء والذين كانوا يدافع من الحرص على المصلحة العامة للأمة الإسلامية، يناضلون من أجل تزويد الحكام بنظام عادل وفعال للحكم بين الناس. وتعرف رسائل هؤلاء العلماء بـ "كتب الوصايا للحكام". ويتعمل هذا الأسلوب الوعظي والاشادي في كتابات عدد كبير من المفكرين البارزين مثل: المشقي (في القرن التاسع الميلادي)، والغزالي (٨٨٧ - ٩٥٠ م)، والبيروني (٩٧٥ - ١٠٥٦ م)، والغزالي (١٠٥٨ - ١١١١ م)، والطبري (١٠٥٩ - ١١٢٦ م)، والذين يمثلون أهمّ الأعلام الذين كان لهم أكبر قدر من التأثير والنفوذ الأدبي لدى الحكام.

وتحتوى هذه الكتابات على عدد من الدراسات اللازمة لاقتصاديات الادارة العامة للدولة ونظمها المالية، كما تتعرض لتنظيم التجارة على نحو ذى كفاءة واقتدار، وتعالج أصول الحكم العادل للدولة، وما يتصل بهذا المجال من المسائل والقضايا. وقد حاول الفقهاء الذين وضعوا هذه الرسائل، أن يهيئوا الى الحاكم ويزينوا في قلبه تلك الصورة الجذابة، والتي يكون فيها هذا الاسلوب من الحكم (الذى يؤصّون به) أسلوباً مثالياً. وقد لجأ الفارابى فيما قدمه في هذا الشأن، الى الأفكار الاقتصادية لدى أفلاطون وأرسطو. ومن بعده، استلهم ابن رشد آراء الفارابى هذه بينما بقي الامام الغزالي ملتزماً بالتراث الاسلامى فى الفقه فحسب^(١). أما البيروني، فبعد زيارته للهند واطلاعه على أحوالها، فقد عرّض على السلطان ذلك النموذج الذى يسير عليه أمراء الهند وملوكها .

أما الدمشقى فقد تميز عن سابقيه بأنه كان أول من أعطى قضايا الاقتصاد ومشكلاته عناية كبيرة بالدرس و لتحليل، بل أنه قد توصل الى صياغة نظرية تميز بين الفترات الاقتصادية السوية(حيث يكون سعر السوق لكل سلعة قريباً من تكلفة انتاجها) والفترات التى يعانى فيها الناس من قلة الموارد (حيث يولع التجار برفع الأسعار). ومع أن الدمشقى أظهر عقلية علمية فى تناوله لهذه القضايا، الا أن كتاباته فى هذا المجال، كانت فى حقيقة أمرها كتابات وعظية اشادية فى مجال علم التجارة، حيث كان يصف الصورة التى ينبغي أن يكون عليها التاجر المثالى، مركزاً على دوره الاجتماعى الذى يتعلق باسهامه فى تحقيق الخير العام لامة.

وكان التاجر يعمل فى السوق بين العرض والطلب، أو بين أطراف التعامل من عندهم فائض فى الانتاج، ومن عندهم نقص فى السلع التى يحتاجون اليها. وكان الوضع المثالى للتاجر هو ذلك الوضع الذى يكون فيه قادراً على اجتناب الوقوع تحت تأثير رغبتين اثنتين: أولاهما : رغبته فى رفع الاسعار وجمع الارباح من وراء المضاربة فى السوق. ثانيهما: رغبته فى حبس السلع وتخزينها للتحكم فى أسعارها، وذلك مما تحرمه الشريعة وينهى عنه . ومع ذلك فقد اعتبر الدمشقى هذا الربح الطبيعى الذى يحصل عليه التاجر فى ظل الظروف الطبيعية للسوق، اعتبره أجراً عادلاً له فى مقابل مجهوده فى الوساطة لتوصيل السلع من منتجيها الى مستهلكيها. ورغم أن أسلوبه فى كتاباته هذه كان مرحاً حافلاً بالنوادر والحكايات، الا أنه صاغ به قوانين السوق وآلياته فى شكل له منطق متماسك ورؤية شاملة واسعة الاق، مظهرأ تعاطفه مع التاجر. وفى فقرة بارزة من فقرات دراسته، اقتبس الدمشقى بعضاً من آراء عالم سابق عليه، وهو

"الشيئاني" في كتابه (كتاب الكاش) حيث كان يرى أن التاجر أنفع للمجتمع من الموظفين والجنود. وكان واضحاً أن كتاب الدمشقي يمثل دفاعاً عن طبقة البرجوازية التجارية وتأييداً لها، تلك الطبقة التي كانت تشكل - في ذلك الوقت - مجموعة من الأثرياء ينتمى عدد أفرادها بسرعة ملحوظة داخل الدولة العباسية، والتي كانت لا تحظى برضا الفقهاء عنها، نظراً لأن الفقهاء كانوا يسميئون الظن بأقربائها ويرتابون في مشروعيتها ثرواتهم. وقد أوصى كتاب الوصايا من الفقهاء، أوصواً (التجار) بضرورة رعاية المعيار الخلقي في اختيار الأسلوب المشروع للربح (الحلال) وحذروا من الوقوع تحت الرغبة في تكديس السلع وتخزينها تهديداً لاحتكار بيعها، ومن مخاطر الوقوع تحت الرغبة في رفع أسعار السلع عن طريق المضاربة عليها. وكان هؤلاء الفقهاء يرون أن رعاية العدالة في نشاطات السوق (بمعنى لا يظلم البائع ولا المشتري) يرون أن رعاية هذه العدالة (أو مبدأ الوسط العادل) تمثل مبدأ أخلاقياً أعلى في مكانته وأهميته من إدارة شئون السوق بكفاءة، وتنظيم المعاملات فيه تنظيمياً جيداً.

تدبير أصور المدينة وتدبير أصور المنزل

وثمة مصدر ثانٍ للأفكار الاقتصادية في التراث الإسلامي، يتمثل في تلك الكتابات التي تتناول كلا من موضوع (تدبير أمور المدينة) وموضوع (تدبير أمور المنزل). وتعالج الكتابات الأخيرة كيفية تنظيم شئون الأسرة باعتبارها منظمة أو مشروعاً. فتبين دور رب الأسرة، ودور الزوجة، ودور الأطفال، ودور الخدم والأرقاء، إلى آخر تلك الموضوعات المتصلة بسياسة الأسرة. لما كانت هذه الدراسات تتناول أساساً هذا الكيان الاجتماعي الجزئي (وهو الأسرة)، فمن الطبيعي أن يجد المرء فيه ملاحظات من النوع الذي يشيع نكره في علم الاقتصاد الجزئي (Microeconomy).

أما المؤلفات التي تعرضت لموضوعات (تدبير أمور المدينة) فتعتبر ذات أهمية بالغة في مجال دراسة الفكر الاقتصادي الناشئ وقتها في العالم الإسلامي، ذلك أن بعض هذه المؤلفات قد اشتملت على تحليلات دقيقة وعميقة للعمليات التبادلية التجارية في أسواق المراكز الحضرية الإسلامية، حيث كان يوجد في كل مدينة مسئول حكومي^١ عن شئون السوق، أو أكثر من مسئول، وكان من مهامه التحقق من أن العمليات التجارية في السوق تتم على وجه صحيح وعادل من حيث الحكم الشرعي لها. وكان الواحد من هؤلاء المسئولين الحكوميين يحمل لقب صاحب السوق، (بمعنى رئيس نقابة التجار)، وعلى قمة هؤلاء المسئولين الحكوميين يأتي ذلك المسئول الكبير عن مجالس القضاء التي تتولى الفصل في المنازعات التجارية، والذي

كان يسمى (المحتسب). وقد تناولت هذه المؤلفات بالتفصيل مجالات اختصاص هؤلاء المسئولين، والمهام المنوطة بهم.

وطبقاً لما ورد في القرآن الكريم، فإن الفكر الاقتصادي الناشئ لدى المسلمين حينئذٍ، ظل مندمجاً داخل النطاق الديني والخلقي والسياسي للدولة الإسلامية، وتتميز المؤلفات والكتابات التي تناولت موضوع (تدبير المدينة) عن الكتابات التي تضمنتها وصايا الفقهاء للحكام والخلفاء، تتميز كتابات تدبير المدينة عن الثانية في أنها جمعت كلاً من الكتابات السابقة التي دونها الفقهاء كمنسول للتشريع، مع الكتابات التي سجلها رجال الإدارة الحكومية (من أصحاب السوق والمحتسبين) من واقع خبراتهم كمسؤولين عن الأسواق، أو كمسؤولين عن مجالس القضاء التي تتولى الفصل في المنازعات التجارية. وبهذه الطريقة ساهم الجانبان في تفسير وشرح الأحكام القرآنية الأساسية في هذا المجال، وبينما كان كتاب المصنفات التي تناول موضوع (تدبير المنزل) يقدمون للمقارئ عدداً كبيراً من الجواهر النفيسة للتراث الإسلامي، كانوا - في نفس الوقت - يكشفون عن وجهة نظر واقعية وعملية ينظرون من خلالها إلى الأنشطة والمعاملات التجارية في السوق.

وفي القرآن الكريم ما يدل على أن الإسلام يقر قيام السوق الحرة ويؤيدها، ومع ذلك، فقد اضطر رجال الدين ورجال الإدارة إلى التدخل لتنظيم العمل بالسوق الحرة، وذلك بسبب التقلب الشديد للأسعار، والناجم عن الصعوبة الشديدة والتعقيد البالغ في عمليات توفير السلع في أسواق المدن، وتعرضها لتغيرات لا تستقر على حال. مما كان يوجب على المحتسب أن يقوم بدور أساسي لمعالجة هذه الأوضاع، مستعيناً بمساعدة وتأيد علماء الدين له. فقد كان عليه أن يشرف على تغيرات الأسعار ويسيطر عليها، وعلى المكاييل والمعايير المستخدمة في الوزن والبيع، وعلى أسعار الصرف والتبادل للعملات في سوق المال. وبالنسبة لجماعية العامة من الفقراء، فقد كانوا يرون أن أي زيادة في الأسعار انما تنجم عن جشع التجار الذي كان يدفعهم إلى التدخل بأساليب غير قويمة لرفع الأسعار، بقصد تحصيل أكثر قدر من الأرباح (التي لا ضمان لهم في الحصول عليها دائماً). أما بالنسبة لسلطات الدولة المركزية، فإن دور المحتسب لم يكن مقصوراً على الوظيفة الاقتصادية التي يمارس مهامها فحسب، بل كان يشمل - إلى جانب ذلك - بعداً سياسياً واجتماعياً، يتمثل في السيطرة على عوامل الصراع الاجتماعي واحتوائها، وذلك في الفترات التي تقل فيها الموارد اللازمة لاشباع حاجات الناس.

ومن وجهة النظر الاقتصادية في هذا الموضوع، تعتبر كتابات ابن تيمية (١٢٦٢ - ١٣٢٨م) ^(٦) جديرة بالاهتمام. فقد عاش في فترة مليئة بالاضطرابات الاجتماعية، شُعّلت فيها الفرق والطوائف الدينية المختلفة بالمجادلات والنزاعات الفكرية الحادة. كما عمل ابن تيمية محتسباً، غير أنه برّ اخوانه من المحتسبين في جهودهم، وذلك باشتغاله بصياغة تحليل نظري لآليات السوق، ويجانب هذا الجهد الخاص، فإنه قدم دراسة لمزايا وعيوب كل من سياستي تنظيم السوق وتركه بدون تدخل، ولا تزال لهذه الدراسة وجاهتها حتى أيامنا هذه. وتقدم كتابات ابن تيمية رؤية عقلية تفصيلية لقانون العرض والطلب. يشهد لذلك أنه في تحليله لموضوع العرض مَيّز بوضوح بين الانتاج المحلى من السلع، والمستورد منها، ولا حظ الفروق المتصلة بموضوع حساسية العرض. وفي تحليله للطلب ذكر أهم العوامل التي تؤثر فيه مثل عدد المشترين، وقدرتهم الشرائية، ودرجة الندرة أو الوفرة للسلع في الأسواق، والحالة النفسية والاجتماعية للمشترين، وتقويمهم الشخصي للمنفعة بالنسبة لكل سلعة. وبالنسبة لسلع الرفاهية والترف (كالطى والجواهر)، لاحظ أن المنزلة الاجتماعية والوجاهة الشخصية للمشترين، تسهمان اسهاماً كبيراً في مدى الاقبال على شرائها. وإذا أردنا أن نقارن بين ظهور هذه الأفكار عند ابن تيمية، وظهورها عند المعاصرين له من مفكرى أوروبا في القرون الوسطى، لوجدنا أن آراء وكتابات ابن تيمية كانت سابقة لآراء ونظرية قبلان "Veblen" عن أنواع الاستهلاك المتميز .

وفي الحقيقة، فإن ابن تيمية قد اقترب في كتاباته من المزج بين النظريات الموضوعية والنظريات الشخصية في مسألة (القيمة)، هذا المزج الذى يَعدّ عملاً هاماً حاول المفكرون انجازه واتمامه فيما بعد عصر ابن تيمية. ذلك أنه لاحظ أنه في ظل الظروف الطبيعية للسوق الحرة كان يتعين على التجار وأصحاب الحرف من الصناع أن يغطوا تكاليف سلعهم ومنتجاتهم، كما كان عليهم أن يحصلوا على عائد (على هيئة ربح) ليغطوا مخاطر مهنتهم. أما اذا تغيرت ظروف السوق، بأن سيطرت عليها ظروف الندرة الشديدة لبعض السلع، أو ظروف الوفرة الكبيرة لها، ففي هذه الحالات تطلب الاعتبارات الشخصية في تقدير القيمة على أطراف التعامل في السوق (من المشترين والبائعين). وقد بنى ابن تيمية ملاحظته هذه على المراقبة الواقعية لتطور الأحوال في السوق. وقد مكنته وظيفته كمحتسب من أن يعايش معاشية عمليةً فعلياً كيف يتوَلّد الربح من نشاطات السوق، مثال ذلك أن ربح الصناع الحرفيين يتولد نتيجة لنشاطهم الذى يحاولون به المواد الخام الى سلع نافعة، وكذلك اطلع على كيفية تولّد الربح للتجار، والسيارفة، ومستأجرى الصمامات (الشعبية) العامة، وغيرهم.

وليفما يتصل بذلك الخلاف القائم بين القائلين بالسوق الحرة (كما عرض لها القرآن الكريم) والقائلين بسياسة تدخل السلطة المركزية رسمياً في موضوع تثبيت الأسعار، في خضم هذا الخلاف اختار ابن تيمية خطأ معتدلاً، وإن كان أميل إلى تأكيد وجود نظام خاص لتثبيت الأسعار، يتبنّى على شروط ومواصفات واقعية يمكن الأخذ بها. ولهذا فقد كان يؤيد تدخل السلطة للسيطرة على تصرفات التجار الميالة إلى الإفراط في عمليات المضاربة في الأسواق، ولكنه كان مع ذلك يرى أن سياسة التثبيت العام للأسعار سياسة غير مجدية، سواء أكانت هذه السياسة من وضع نقابات التجار والصناع، أم من وضع السلطات الحكومية. وباعتباره باحثاً فاحصاً ومدققاً في قوانين السوق، كان ابن تيمية على وعي بالآثار السلبية التي تصيب الأنشطة التجارية بسبب قيام بعض الحكام بخفض قيمة العملات (وذلك بإضافة نسب متفاوتة من المعادن الرخيصة لها). ذلك لأن الحكام إذا سكّو عملات ذات قيمة أقل من الناحية الفعلية (وإن لم تكن أقل من الناحية الاسمية) أمكنهم تغطية العجز في الميزانية، ولكن في مقابل ذلك فإن الناس كانوا يحبسون عندهم العملات الأصلية الجيدة، ولا يستعملونها في مبادلاتهم التجارية، بينما تظل العملات الرديئة (المنخفضة القيمة) متداولة في الأسواق، بعد أن حلت محل العملات الجيدة. وقد أثبت هذا الفقيه المسلم أنه كان مدركاً لهذه الحقيقة والخاصة بحلول العملة الرديئة محل العملة الجيدة، قبل قرنين من صياغتها في العبارة الشهيرة (العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة من السوق، والتي تعرف في النظرية الاقتصادية المعاصرة بقانون جريشام "Gresham's Law").

وقد أشار الدكتور أ. إصلاحي A. Islahi، في رسالته التي حصل بها على الدكتوراه، إلى أن كتابات ابن تيمية في هذا المجال، كانت بمثابة الإلهام الذي حدا بالفكر اللاهوتي اللاتيني نيكول أورزم "Nicole Oresme" (١٢٢٠ - ١٢٨٢) إلى وضع أفكاره عن التغيير في سك العملات. وهذا التأثير الظاهر لأن تيمية على مفكرى القرون الوسطى في أوروبا، يدل على وجود ذلك التبادل الفكري بين الشرق والغرب في تلك العصور.^(٣) ومع ذلك، يبدو لنا أن أهم الاسهامات في معالجة موضوع معايير النقود، إنما تمت على يد ابن رشد الذي كان سابقاً على عصر ابن تيمية وعصر نيكول أورزم. فبينما حصر كل من ابن تيمية ومن بعده أورزم نفسه في نطاق السياسات النقدية المتغيرة للدولة، كان الفيلسوف الأندلسي (ابن رشد) يسلم بمبدأ ثبات المعيار النقدي (أي ثبات قيمة النقود)، باعتباره هذا المبدأ نموذجاً مثالياً من الناحية النظرية، ومن الناحية الميتافيزيقية كذلك.

٢ - التراث الفلسفى لابن رشد

اتخذ ابن رشد من أرسطو رائداً فلسفياً له، مما عرضه لانتقادات علماء الدين الأصوليين له وهجومهم عليه. وقد كان ما كتبه فى مجال النظرية الاقتصادية عملاً مختصراً، ولكنه كان ذا أهمية بالغة، بسبب تأثيره فيما بعد على فلاسفة اللاهوت المسيحى، خاصة أتباع توما الأكرينى (١٢٧٥ - ١٢٧٤). فقد وضع ابن رشد تعليقاً على كتاب الأخلاق النيقوماخية، لأرسطو، وتعليقاً آخر على كتاب (الجمهورية) لأفلاطون.^(٤) ومن اللافت للنظر أن الديمقراطية عند أفلاطون، والتي تتسم بأنها ديمقراطية محصورة فى نخبة المجتمع من المفكرين والقواد، حظيت من ابن رشد بعناية تفوق عنايته بأفكار أرسطو عن الديمقراطية. ولما كان ابن رشد يعيش فى فترة مليئة بالاضطرابات السياسية، كما كان على اتصال بعدد من الأمراء الضعاف الانتهازيين، فمل ذلك كان السبب فى إعجابه بفكرة أفلاطون عن "الملك الفيلسوف".

ويأتى تعليق ابن رشد وشروحه على كتاب "الأخلاق النيقوماخية" لأرسطو، فى مقدمة ما أنتجه من أعمال ذات صلة بموضوعنا هذا، والذي يتناول الفكر الاقتصادى فى التراث الإسلامى.^(٥) وعند رسطو تعتبر الأخلاق فلسفة تطبيقية تعالج التنظيم العملى للوجود الإنسانى، وتنبئ الأخلاق على مفهوم الحياة السعيدة والمتوازنة، أو مفهوم (اليوديمونيا eudaimonia) أى الحياة التى يسعى فيها الأفراد لتحقيق مصالحهم بالتوافق مع مصالح الآخرين. وهنا يسهم الاقتصاد فى تحقيق قدر هام من مصالح الفرد والجماعة، ولكن الرخاء، بصرف النظر عن كونه هدفاً اقتصادياً يطلب لذاته، هو الوسيلة لتحقيق السعادة، والسعادة هدف يحتل مكانة أسمى من مجرد تحقيق الرخاء وأعلى منه شيئاً. ولا تتحقق هذه السعادة للفرد إلا إذا عاش فى مجتمع بشرى هو مجتمع المدينة. لهذا كان الاقتصاد عند أرسطو (اقتصاداً سياسياً) تهيم فيه المساواة باعتبارها قيمة خلقية، على الاعتبارات الخاصة بالنمو الاقتصادى للمجتمع وقرنته على توفير الموارد وتكديس السلع (أشباعاً للاستهلاك). وقد استعار ابن رشد من أرسطو ذلك التسلسل الهرمى الذى يكون فيه (الاقتصاد) خاضعاً (للسياسة)، وتكون فيه السياسة خاضعة (للأخلاق). بيد أن ابن رشد أضاف إلى ذلك التصور، رؤيته التى تقول: أن الحقائق اليقينية المنزلة فى القرآن الكريم تجعل الاقتصاد خاضعاً لأحكام الله، وليس للسياسة ولا غيرها من الاعتبارات.

(وكما ذكرنا فى السطور الأولى لهذا الموضوع) فالتنا نلاحظ أن مؤرخى النظرية الاقتصادية باستثناء

س. ميللر "C. Miller" وم. جرايس هاتشسون M. Grice Hutchinson ، نلاحظ أن عامة مؤرخي النظرية الاقتصادية تجاهلوا ما قدمه ابن رشد من تعليقات وشروح على كتاب (الأخلاق النيقوماخية) لأرسطو. وربما كان سبب ذلك التجاهل صعوبة دراسة هذه التعليقات والشروح، لأن النص الأصلي الذي كتبه ابن رشد باللغة العربية ليس متوفراً الآن لدينا، الأمر الذي يوجب على المرء أن يعتمد في دراسته لهذه المسألة على الترجمات اللاتينية التي استعملها علماء اللاهوت المسيحيين^(١). فقد حدث في سنة ١٢٤٠م أن قام هرمانوس أليمانوس Hermannus Alemannus في مركز الترجمة ببليلة، بترجمة الشروح والتعليقات التي كتبها ابن رشد، من اللغة العربية إلى اللاتينية، وجعل عنوان هذه الشروح هو: "ليبرنيقوماخيا" Liber Nicomachiae . وقد صارت هذه الترجمة معروفة في عدة طبعات في العالم المسيحي الغربي. ومع شهرتها في هذا المجال، إلا أن أهل الاختصاص في هذا الموضوع، يرون أن أدق الترجمات لشروح ابن رشد هي ما قام به ليوناردو برونو من أريزو "Leonardo Bruni of Arezzo" ، والمشهور باسم أريتوس "Aretos" ، وقد طبع ترجمته تلك في سنة ١٤٨٩م في مدينة فينسيا. وتحتوي هذه الترجمة على النص الكامل للترجمة التي قام بها هرمانوس أليمانوس، ومعه الترجمة المصححة التي قام بها أريتوس.

وبالمقارنة بين ما كتبه أرسطو وما كتبه ابن رشد تعليقاً عليه نكتشف التشابه في الأفكار الاقتصادية عند هذين الفيلسوفين. بيد أن ابن رشد يختلف عن أرسطو في قضية واحدة هامة، وهي نظريته عن النقود. فمن ناحية، قام ابن رشد بإيضاح وتجليه العبارات الأرسطية الفاسضة، والتي كانت مصدراً لمشكلات وصعوبات جمة واجهت المحللين لكتابات أرسطو، ومن ناحية أخرى، قام ابن رشد بتصحيح المفهوم الفلسفي للأسمانية "Nominalism" عند أرسطو فيما يتعلق بموضوع النقود (والأسمانية هي مذهب فلسفي مفاده أن المفهوم المجرد لشيء ما ليس إلا اسماً مصاحباً لصورة فردية من صور هذا الشيء، وليس له وجود في ذاته)^(٢). ذاك أن ابن رشد قد شرح الوظائف الثلاثة للنقود وحلها بوضوح - وهي أنها وسيلة للتبادل، ومعيّاراً لتحديد قيمة السلع والخدمات، وقوة شرائية مدخرة كرسيد. (في النص اللاتيني: Tangulam fidejussor supplendi recessitaten futuram). وبينما ميز أرسطو بوضوح بين

وظيفة النقود كوسيلة للتبادل، ووظيفتها كمقياس لتحديد القيمة. كان تناولها للوظيفة الثالثة للعمال، والخاصة بكونه قوة شرائية مدخرة، تناولاً أقل وضوحاً. ويُعزى الفضل الى ابن رشد في أنه هو الذى نسب الى النقود هذه الوظيفة الثالثة والخاصة بكونه قوة شرائية مدخرة، كما أنه رأى أن هذه القوة الشرائية يمكن أن تكون في صورة نقود (قابلة للصرف مباشرة)، أو في صورة أخرى من الأشياء القابلة للتحويل الى نقود (عبر عمليات البيع والشراء)

وشم تطيق آخر أبداه ابن رشد فيما يتعلق بطبيعة النقود، فهل تعد النقود سلعة كئى سلعة أخرى يمكنها أن تغير قيمة الأشياء وذلك من خلال عمية اعادة تقويم رسمية للنقود، أو من خلال تقلبات الأسعار فى العرض والطلب فى السوق مثلاً - أم أن النقود تنتمى الى جنس آخر بسبب وظائفها الجوهرية الخاصة بها؟ هذا ما أثاره ويحث ابن رشد، أما أرسطو فلم يعالج هذه القضايا بلئى شكل من أشكال التفصيل .

ويبدو أن أرسطو يعد من الأخذين بالمفهوم الفلسفى للاسمانية فى مجال النقود، أى أن يرى أن قيمة النقود (ليس شيئاً له وجوده الذاتى) بل هو أمرٌ يحدده الاتفاق الاجتماعى والسياسى بين الناس فى المجتمع (لاحظ أن كلمة Nomos فى اللغة الاغريقية هى التى اشتق منها كلمة Numisma بمعنى النقود). ونتيجة لتوقف قيمة النقود على الاتفاق الاجتماعى يمكن للمجتمع أن يغير من أوضاع هذه القيمة المضافة على النقود وقتما يشاء، وذلك عن طريق تخفيض قيمة النقود، أو اعادة تقدير قيمتها.

أما ابن رشد، والذى كان نتاجاً لمجتمع له سماته السياسية والحضارية المختلفة عن المجتمع الاغريقى، فقد نظر الى الفكرة القائلة بأن قيمة النقود قابلة للتغير، على أنها فكرة غريبة وغير مقبولة. وقد كان اعتراضه على هذه الفكرة، أولاً وقبل كل شيء، اعتراضاً فلسفياً. ذلك أنه كان يرى أن المعيار اذا تعرض للتغير فإنه يفقد صفة الثبات التى هى علة كونه معياراً، مما جعل الاستناد اليه والأخذ به عملاً تحكيمياً لا ضابط له، وبذلك يتعذر القطع بصحته والاعتماد عليه. ولما كان الله تعالى ثابتاً فى كماله لا يتغير، ولذلك يردّ اليه الأمر فى الحكم على سائر المعايير. لذلك يجب أن تكون كافة المعايير الأساسية ثابتة لا تتغير، وأولى هذه المعايير فى ضرورة ثباتها قيمة الدينار والدرهم والتى هى معيار تقويم سائر الأشياء. فان لم تحتفظ النقود بقيمة ثابتة فإن مبدأ العدالة الطبيعية فى التعامل بالأموال تتعرض لعواقب لا يمكننا توقعها، ذلك لأن النقود اذا كان من وظائفها أنها تمثل قوة شرائية مدخرة للمستقبل، فإن اعادة تقويم

النقود (وهي العملية التي تخلق الفائض عند الربوين) وتخفيض قيمة النقود (وهي العملية التي تسلب حائز النقود جزءاً من قيمة نقوده باعتبارها قوة شرائية مدخرة للمستقبل)، يقول ابن رشد ان النقود اذا تعرضت لهذين الاجرائين (من قبل السلطة الادارية للدولة) فقد تعرضت لنوع من التخلل التحكمي الذي يفقدها صفة الثبات كمعيار يُقَدَّر به قيم الأشياء.

ويرى روزنتال Rosenthal في دراسة المعنونة : 'شروح ابن رشد' أن هذا الفيلسوف العربي يؤيد المفهوم الفلسفي للإسمانية في مجال النقود. وهذه القضية التي طرحها روزنتال تبدو ذات اشكالية مزوجة. فمن جهة أولى : تبدو هذه الرؤية الفلسفية (للإسمانية في مجال النقود) غير متوافقة مع المناخ الثقافي والفلسفي الذي ظهر فيه ابن رشد.

ومن جهة ثانية : لم تقدم ترجمة أرييتوس لشروح ابن رشد أي نص يصلح لأن يُعزَز فكرة من هذا القبيل. وفي الحقيقة فإن الفقرة التي تحدث فيها أرسطو عن قابلية النقود لتغير قيمتها، قد علق عليها ابن رشد بعبارة ترجمها أرييتوس بما يعني أن النقود هي الوسيط المشروع الذي يتولى الحفاظ على قيم الأشياء، ومشروعيتها هذه اما أن يكون مصدرها القانون المدون أم الاتفاق الاجتماعي بين الناس. وهذه الفقرة لا تؤيد تصور روزنتال المذكور سابقاً والخاص بزعمه أن ابن رشد كان يأخذ بالإسمانية في مجال النقود، لأنها لا تعدو أن تؤكد الحقيقة القائلة بأن كلام أرسطو والاغريق كانوا متمسكين بمفهوم اسماني للنقود، كان يُقر القانون المدون عندهم.

وقد قام علماء اللاموت الذين دونوه باللاتينية، والذين كانوا من أتباع ابن رشد، قاموا بالتوسع في شرح أفكاره المتصلة بموضوع ثبات قيمة النقود. وكشاهد على ذلك، نجد أن اللاهوتيين المسيحيين نوي النزعة الفريسيكانية، والذين يمثلهم درسم "Dresme" وويريدان "Buridan"، قد أخذوا بوجهة نظر ابن رشد في موضوع اثبات قيمة النقود، متأثرين في ذلك باتجاهات القديس توما الأكويني St. Thomas Aquinas، والذي كان ملتزماً بفلسفة ابن رشد ومؤيداً لها. وبناءً على ذلك، فقد عارضوا تدخل الحكام في طبيعة النقود بتخصيص قيمة العملات، معتبرين أن هذا التدخل يعتبر افساداً لطبيعة النقود. ومع أنهم كانوا يؤيدون هذه الاتجاهات التي قال بها ابن رشد، إلا أن تأييدهم لها كان مبنياً على أسس تختلف عن أسس أسلافهم السابقين عليهم.

٣ - تراث مرحلة الأنول

ابتداءً من منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، بدأ العالم الاسلامي يمر بأزمةٍ شديدة. حيث أصيب بعدة نوازل أفضت الى ضعفه وتفككه، حتى لم تعد الأمة الاسلامية بنفس درجة تماسكها وتوحيدها من قبل. فقد وقعت المنطقة التي كانت تسمى قبل الاسلام ببلاد فارس في قبضة الحكام السلاجقة، ثم اكتسحتها جحافل المغول الذين اندفعوا اليها من وسط آسيا، وخضعت مصر لحكم المماليك، وأصبح المسلمون في أسبانيا على خطر عظيم بعد أن استرد الملوك الكاثوليك بعض المواقع من المسلمين. وقد أدت هذه الأزمات الى فقدان المسلمين لبعض المناطق التي كانوا يهيمنون عليها، كما أدت الى زيادة النزاعات الداخلية بينهم، مما كان له عواقب سلبية على درجة الحيوية والخصوبة في فكر علماء المسلمين، شملت فيما شملته حيوية أفكارهم وروايتهم في مجال الاقتصاد.

ومن شواهد ذلك الضعف في حيوية الفكر لدى علماء المسلمين في هذه المرحلة، أن علماء بارزاً منهم، وهو نسير الدين الطوسي (١٢٠١ - ١٢٧٤) وهو من العلماء ذوي الأصول الفارسية، والذي عمل مستشاراً لبعض ملوك المغول في بغداد، كتب مؤلفاً عن الادارة المالية للدولة، والمشكلات النقدية المتصلة بها. وقد كان اتجاهه في هذا المؤلف قريباً جداً من اتجاه برايسون Bryson (وهو أحد أتباع المدرسة الفيثاغورية الاغريقية). ولم يقدم الطوسي في كتابه المذكور شيئاً يمكن اعتباره جيداً من الناحية الفنية التخصصية في موضوع الادارة المالية للدولة ومشكلاتها النقدية، ولكنه دافع دفاعاً حاراً عن أسلمة النظام الاقتصادي للدولة، والذي يعنى مزيداً من التطبيق الحازم لأحكام القرآن على مجريات الأمور في الحياة العامة للناس. وفي هذه الفترة التي عايشت ابتداء أقول شمس الفكر الاسلامي، ظهر ثلاثة من الأعلام البارزين هم : ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦)، والمقرئزي (١٣٤٦ - ١٤٤٢)، والداواني (١٤٢٧ - ١٥٠١)، وان كان هذا الأخير أقل الثلاثة شهرة. وقد كان كل من ابن خلدون والمقرئزي مؤرخين شدي انتباه الباحثين الى المشكلات المصاحبة لتطور المجتمع البشري، كما أرجعاً ما أصاب البلاد الاسلامية من ضعف في الجانب الثقافي والفكري الى الممارسات الجائرة للحكام، والتي تمثلت في ادارة شئون الاقتصاد والاجتماع بأسلوب ينفي العدالة.

الرؤية الشمولية لابن خلدون

ولد ابن خلدون سنة ١٣٣٢، وكان أول مفكر له رؤية شمولية لقضايا الاقتصاد. فقد درس وحلل عمليات الانتاج والتوزيع كما حلل التأثيرات التي تحدثها السياسة المالية العامة للدولة على عمليات الانتاج والتوزيع. وقد أكد على أن التطور الاقتصادي لأي مجتمع يتكرر حدوثه في دورات متعاقبة، بمعنى أن التطور الاقتصادي يُورثُ الدورات (Cyclical). أما نظريته عن القيمة والأسعار، والمبنية على نظريته في تكاليف الانتاج، أقل دقة وتفصيلاً من نظرية ابن تيمية في هذا الموضوع. ومع ذلك، فقد كانت تحليلات ابن خلدون للقضايا السكانية، تحليلات رائعة في جدلها، وغير مسبوقة في بابها.

وفي مقدمته الشهيرة، أكد ابن خلدون على أن تماسك أفراد المجتمع حول مصالح جماعتهم، وهو ما كان يطلق عليه كلمة (العصبية)، تُعد مقياساً تقاس به درجة رخائهم الاقتصادي، كما تقاس به - في حالة ضعفه أو غيابه - درجة ضعفهم وانهيائهم.

وقد كانت العصبية في مجتمع البادية، على أشد ما تكون قوةً ووضوحاً. ولكنها تعرضت لمظاهر عديدة من الضعف التدريجي الذي استمر لاماد متطاولة، وذلك حينما انتقل كثير من الناس من مرحلة (مجتمع البادية) الى مرحلة (مجتمع الحواضر والمدن)، مما أفضى الى تحوّل الضعف في روح العصبية الى تدهور وانهايار، يُستتبع ذلك انهيار اقتصادي واجتماعي. وحينئذ تكون الدورة الأولى للتطور الذي انتهى الى انهيار قد تَمتَّ، بحيث لا يستطيع هذا المجتمع أن يستأنف دورة ثانية من البعث (أو الميلاد) الجديد للرخاء الاقتصادي الا من خلال قيام أسرة جديدة من الحكام بالتمسك بالقوة العسكرية، للاستيلاء على هذه الحواضر والمدن التي أصابها الضعف والتدهور، معتمدين في ذلك على رجال البادية الذين يستمدون قوتهم من روح العصبية التي تجمع بينهم وتشد أزرهم.

وفي هذه (المقدمة) والتي تعد واحدة من روائع الأعمال الفكرية في ذاك العصر، قدم ابن خلدون تحليلاته لما يحرك التاريخ من العوامل الطبيعية، والاجتماعية، والاقتصادية، والمؤسسية (أي التي تتصل بمؤسسات الادارة في الدولة). وإنّ المُلح على هذه التحليلات الدقيقة، ليملكه أن يصف المؤلف بأنه عالم ضليع في شؤون السياسة والاقتصاد والاجتماع. بل ان بعض المفكرين يصف ابن خلدون بأنه الرائد

السابق للاتجاه الماركسي في الاقتصاد، مع أن هذه المقالة تبدو مبالغاً فيها ومجافية للحقيقة. وذلك لأن ابن خلدون - على خلاف الاتجاه الماركسي - يناهز بأهمية العصبية القبلية، وبالعقيدة الدينية الراسخة، وبالقوة الساسية، باعتبارها العناصر الأولية التي تقصر حركة التاريخ. ويجانب ذلك، فقد انتصر ابن خلدون لمبدأ السوق الحرة ودافع عنها، وذلك - أيضاً - على خلاف التصورات الماركسية.

يحتوى القسم الخامس من (المقدمة) على توصيف تفصيلي لفئات المهن المختلفة التي كانت سائدة في ذاك العصر. ففئة علماء الدين، والتي تستمد رؤاها دائماً من القرآن الكريم كانت وقتها ذات صلة وثيقة بفكر الدمشقي المحافظة، ومع ذلك فقد كان لعلماء الدين أسهامات فكرية متعددة لها جذتها وابتكاريتها، مما يجعلها نظام عقلي متماسك ذو فاعلية وقدرة على التجدد المستمر. وفي بداية هذا القسم الخامس من المقدمة، طرح ابن خلدون نظريته عن الانتاج. وفي رأيه يعتبر الانتاج نشاطاً بشرياً يتم تنظيمه على مستوى كل مجتمع على حدة، وعلى مستوى المجتمعات البشرية معاً. فالإنسان يقوم بالانتاج ليشبع احتياجاته، ولكن تعذر قيام كل فرد على حدة بالانتاج كل ما يحتاج اليه، يفرض الى ضرورة وجود التخصص وتقسيم العمل، وهذان العاملان يقضيان بدورهما الى انتاج ما يزيد عن القدر الضروري لبقاء أفراد المجتمع، مما يوفر فائضاً يمكن طرحه في السوق للتبادل بالبيع والشراء.

وعند ابن خلدون يعتبر العمل هو العنصر الاساسي اللازم للانتاج، بحيث تكون قيمة كل منتج مطابقة لكمية العمل الضرورية اللازمة لانتاجه، مما يستتبع أن يكون مستوى الرخاء في أى بلد متوقفاً على مستوى التخصص عند سكانه، وليس على كمية النقود المتداولة فيه، وهذا يعنى أنه كلما زادت درجة التخصص وتقسيم العمل، ارتفعت مستويات الانتاج والثروة. أما بالنسبة لأفكار ابن خلدون عن النقود، فهي تعد أفكاراً أولية بسيطة، اذ يعتبر كلاً من الذهب والسلع شكلاً من أشكال المال الطبيعي الذي خلقه الله تعالى. وعلى مؤسسة الخلافة، باعتبارها المؤسسة الدينية الحاكمة، أن تضمن للناس وتؤمن لهم احتفاظ النقود بقيمتها الصحيحة ووزنها السليم (أى بدون تدخل في سبكها ومزجها بمعادن أرخص ثمناً). فسعر الذهب والفضة لا يمكن أن يتغير لأثهما كانا - حينذاك - المعيار الذي تقاس به قيم الأشياء. أما أسعار الأشياء الأخرى فيمكن أن تتعرض للتغير.

وكنتيجة لنظريته المتطلقة بتقسيم العمل، طرح ابن خلدون في أسلوب مقنع أفكاراً معينة عن المالية العامة للدولة. وفي هذا المجال، كان يرى أنّ ثمن أى مُنتج يتضمن ثلاثة عناصر: العنصر الأول : هو ما يقدم للمنتج ويتمثل فى الأجر. والعنصر الثانى : هو ما يقدم للتاجر ويتمثل فى الربح. والعنصر الثالث : هو ما يُقدم للدولة ويتمثل فى الضرائب. ومن الأهمية بمكان أن نعلم أن ابن خلدون كان يرى أن هذه العناصر الثلاثة والتي تشكل ثمن أى منتج، تتأثر بمدى العرض والطلب على هذا المنتج. كما تتأثر بعدد المنتجين لهذه السلعة وعدد المستهلكين لها (مثال ذلك تأثير كثافة السكان ومدى الرغبة فى الانتاج والاستهلاك)، وكذلك تتأثر هذه العناصر (المشكلة لثمن أى سلعة) بالسياسة المالية للحكومة. وتخضع العوامل المؤثرة على أثمان السلع، لتحركات دورية يتعاقب فيها الهبوط والارتفاع فى كل دورة .

وبالنسبة لعامل السكان، فبيان تأثيره (على الرخاء من عدمه) يظهر فيما يلى : كلما كان توزيع السكان فى بلد ما أكثر كثافة ترجح احتمال تزايد التخصص عند أفراد هذا البلد، وقويت قُوى هذا البلد فى بلوغ مستوى عالٍ من الرخاء. وفى ذاك الوقت كان المستوى العالى للرخاء يشجع على زيادة النسل، وكانت زيادة النسل بدورها تؤدي الى تنشيط وتسريع عمليات التخصص وزيادة الإنتاج وتراكمه. لهذا تمر المناطق الغنية (بالموارد الطبيعية) بمرحلة من النمو الحضري ويصبح سكانها أكثر غنى وثراءً، بينما تصير المناطق الأقل حظاً فى الثروات الطبيعية أكثر فقراً . بيد أن هذه العملية المتمثلة فى تزايد النمو الانتاجى وتضاعفه فى المراكز السكانية الحضرية، تصل الى حدها الأقصى حينما تُواجه (هذه المناطق) بمشكلة نزوح أهْلِ الريف من قراهم الى هذه المدن والحوضر، الأمر الذى نجم عن التزايد فى الانتاج ووفرة السلع فى المدن والحوضر. وبناءً على هذه الظاهرة يمكننا القول بأن النمو البالغ والمفرط للمدن، يتسبب فى ادخال عوامل الضعف والتفكك عليها، وذلك لأن نزوح الريفيين من قراهم يؤدي الى انخفاض مستوى الانتاج الزراعى وضمور حجمه، مما يؤدي - فى النهاية - الى انحطاط المستوى الصحى لأهالى الريف وشيوع الأمراض بينهم، وضعف انتاجهم الذى يسبب القحط والمجاعة، وهذه العوامل تؤدي فى مجموعها الى قلة عدد السكان (التي تؤدي الى قلة الانتاج كماً وكيفاً).

وقد ظهرت فكرة التطور الدورى المتعاقب واضحة كذلك فى رؤية ابن خلدون لدور السياسة المالية العام للدولة. ففى المرحلة الأولى للدولة، تكون قوتها محدودة، ويكون ضغطها فى تحصيل الموارد المالية ضعيفاً، وتكون حصيلتها من هذه الموارد قليلة كذلك. وهذا الوضع يستحث (الدولة) فيخلق فيها الرغبة فى تشجيع الانتاج والاستهلاك، إن هذا النمو فى الانتاج، والذي يجلب معه زيادة فى حصيلة الدولة من الموارد المالية، يعزز سلطان الادارة الحكومية. فإذا بالغت الدولة فى مساعدتها لتحصيل المزيد من هذه الموارد، فإن ضغطها لتحقيق هذا الغرض، يصل فى ثقله وشدة الى حد أن يصير معوقاً لرغبة الناس فى الانتاج والاستهلاك. وبذلك ينعكس اتجاه هذه العملية، وتتضائل قوة الدولة بمقدار تضائل كمية حصيلتها من الموارد المالية. وفى هذا الصدد، كان ابن خلدون يرى أنه توجد نقطة معينة فى هذه الدورة، تشكل النقطة المثلى لأفضل علاقة بين حجم الدخل (لمجتمع ما) وكمية الضرائب التى يطالب بها كموارى لخرينة الدولة. فإذا بدأ الحكام فى تبديد هذه الأموال، فإن تداعيات هذا الأمر تقضى الى أن يفقد البناء الاجتماعى للدولة تماسكها، مما يهئ الجو للتمرد والثورة. ومن مثالب سياسة الدولة التى تتألف فى تحصيل الموارد المالية، أنها تلجىء الكثير من رعييتها الى استعمال الغش والخداع معها فى مسائل تحصيل هذه الموارد، كما تلجىء الى التصف فى تقدير ما ينبغى تحصيله من الناس، فيقع فى الظلم وتخل بمبدأ العدالة.

ويمكن للمرء أن يخلص من استقرائه لأراء ابن خلدون، الى أنه استطاع التوصل الى وضع صياغة منهجية لمزايا تقسيم العمل، سابقاً بذلك آدم سميث "Adam Smith" بمئات السنين. كما أنه توصل الى وضع صياغة نظرية عن التطور الدورى للسكان، سابقاً ماثيوس "Malthus" بمئات السنين كذلك. كما أن أفكاره الخاصة بالسياسة الضريبية للدولة يمكن مضاماتها بأحدث النظريات المعاصرة فى موضوع العرض والطلب.

وإذا نظرنا الى كل من (المقدمة) والى النص الكامل لتاريخ ابن خلدون، وهو "كتاب العبر"، والذين يتميزان بأسلوبيهما السلس الذى يقبله القارئ المعاصر، لوجدنا أنهما يشكلان معاً عملاً فكرياً يدافع عن الجماعات الحاكمة التى كانت تمتلك السلطة السياسية فى ذلك الوقت. كما أن هذا الكتاب الكبير (بمقدمته الشهيرة) يضع الأساس لتحقيق الأمل فى وثبة جديدة الى الأمام من جل الاسلام، ويؤمل فى تحقيق هذا التقدم على الحكومة ذات السياسة الرشيدة الفعالة، وعلى روح العصبية التى يجب احياؤها لتُجَد قوى الدولة وتعزز تماسكها. وقد أراد ابن خلدون - بذلك - أن يذكر معاصريه بالمدينة الزاهرة والحضارة المجيدة.

التي صنعتها وعاشتها الأجيال السابقة عليهم في القرن الأول الحضارة الإسلامية. كما أنه أبدي حنيناً عميقاً لهذا الماضي، وكان حنينه - ذاك - رد فعل طبيعي لذلك التفكك (الأساسي والاجتماعي) الذي عايشه وحل أسبابه، بروح يظلب عليها رفض هذا الواقع المرير. وفي عصرنا هذا، حاول بعض علماء الاجتماع في جامعات شمال إفريقيا (حيث ولد ابن خلدون، وعاش فترة طويلة من عمره في هذه البلاد) أن يستلهموا مآثر هذا العملاق العظيم، في تحريرهم للعلوم الاجتماعية من الخضوع للأساليب والطرز الغربية التي يتفرد بها علماء الغرب^(٧). ويمثل ابن خلدون للمفكرين الإسلاميين رائداً مقدماً فتح الطريق لاتجاه عقلي تحليلي له جنوره الضارية في أعماق حضارة الإسلام وتاريخه^(٨).

المقرئى

عمل المقرئى في وظيفة المحتسب في القاهرة، وكان ذلك في عهد المماليك، وقد ترك تراثاً ضخماً من المؤلفات منها دراستان تمثلان أهمية خاصة في تاريخ النظرية الاقتصادية، وهما : دراسته عن فترات القحط والمجاعة، ودراسته عن المالية العامة للدولة، ورغم أنه كشف عن وجهات نظر هامة في دراسته لمشكلات عصره، إلا أن هذه الآراء (بقيت مجهولة للدراسين قروناً عديدة)، فلم يتم إعادة اكتشافها الا حديثاً. وقد تميز تحليل المقرئى عن تحليل ابن خلدون، في أنه يشكل دراسة متكاملة عن سبب الأزمة الاقتصادية العامة التي تصيب المجتمع بكافة مؤسساته، كآزمات القحط والمجاعة.

ووفقاً لما ذهب إليه المقرئى، لا يصح تفسير فترات القحط والمجاعات، والتي يقل فيها انتاج الطعام الى حد الندرة، لا يصح تفسيرها بالانقصار على ارجاعها الى الكوارث الطبيعية وحدها، مثل اضطراب جريان نهر النيل، حيث قد يهبط في بعض السنين عن الحد الأدنى المطلوب للزراعة فيتضرر الانتاج الغذائى، وقد يتجاوز الحد الأقصى في بعض السنين، فيفغر الأراضي الزراعية ويغرقها، فيتضرر الانتاج الغذائى كذلك. كما ذهب المقرئى الى أن هذا النوع من المشكلات والتي كان النادر مناقشتها في العصر الذهبي للمسلمين، أو في عهود حكم الفراعنة، تقول : ذهب المقرئى الى أن هذه المشكلات الضخمة يمكن حلها بواسطة التنظيم البشرى. لهذا يجب البحث عن علة هذه الأزمة في اطار العوامل والمحددات الاقتصادية والاجتماعية. فقد كان هذا البلد - مصر - ضحية الطبقة الاقطاعية التي تستولى على صقوة الانتاج وخيراتة، وذلك عن طريق قيامها بفرض ضرائب باهظة على عامة الشعب وتكليفهم بأداء مهام وخدمات تثقل كواهلهم وتتو به فتراتهم.

وكانت طريقة المقرئى فى دراسته للقوة الشرائية للسكان، تركز على مسألة النقود. وقد كان فى مصر فى عهد المقرئى ثلاثة أنواع من النقود وهى : الدينار : (ويصنع من الذهب) . والدرهم : (ويصنع من الفضة). والفلس : (ويصنع من النحاس، وجمعه كلمة فلس). ومن أجل أن يملأ الحكام المالك خزائن دولتهم بالموارد المالية، لجأوا الى اصدار أنواع هابطة القيمة من الفلوس وهى (العملات النحاسية). وكانت عملية اصدار هذه الأنواع الهابطة القيمة من الفلوس فى حقيقتها نوعاً من التخفيض النقدي (بمراج سبيكة العملة بنسبة معينة من معدن أرخص من معدنها). وقد بدأ الأثرياء - تبعاً لهذه السياسة - بدأوا فى ادخار الدراهم الفضية والدنانير الذهبية، وذلك لحماية ثرواتهم من أن تتأثر قيمتها بالسياسة النقدية للحكومة. وعلى عكس ابن تيمية فيما قبل المقرئى، وعلى عكس جريشام فيما بعد المقرئى، والذين اقتصرنا فى وصف هذه المشكلة على القول بأن العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة، على عكسها فى اختصار التناول لهذه القضية كان المقرئى، ذلك أنه قام بتحليل لهذه القضية أكثر دقة واحكاماً من تناول كل من ابن تيمية وجريشام لها. فقد وضع هذه المشكلة فى الاطار الأخلاقي والاجتماعي الشامل للظواهر الاجتماعية، فذهب بتفسيره لها الى ما هو أعمق من مجرد البعد النقدي المحدود الذى كان ينظر اليها من خلاله فقط.

وبيان ذلك، أن المقرئى كان يرى أن تخفيض قيمة النقود، يعتبر عرضاً مرضياً يبدل على وجود أزمة عامة فى القيم. وقد بنى المقرئى رؤيته تلك على ما عايشه من ظروف، فمنذ استيلاء المالك على الحكم، ساد البلاد فساد عريض، وقصرت كفاءة أجهزة الادارة فى النولة عن تحقيق الكثير من مهامها، مما جعل المقرئى يصوغ رؤيته لهذه الأزمة العامة فى هذه العبارة : قامت الادارة العاجزة والقاصرة لشئون النولة بطرد الادارة الفعالة، وقامت الطبقة الاجتماعية المتسلطة باستغلال الشعب، وقامت الضرائب التى تحصلها النولة بانتهاك مبدأ العدالة (فحصلت من الأموال ما يزيد على حاجتها للوفاء بما عليها من تبعات) .

وبالتالى فقد فتحت الطريق أمام رجال الادارة العامة للنولة، للاستيلاء على الأموال بطريق الفش والخداع. ومن المتفق عليه أن جميع هذه الأوضاع تشكل خروجاً مسافراً أو بعداً عن أحكام القرآن وتوجيهاته. وقد ربط المقرئى - كذلك - بصفته عالماً مسلماً من علماء الاقتصاد - ربط بين النقود باعتبارها المقياس (أو المعيار) الذى تقاس به القيمة العادلة للأشياء (أو ناموس العدل) حسب تعبيره وبين شريعة الله جل وعلا. لهذا فإنه يرى أن السياسة المالية للنولة لا يمكن أن تكون سليمة ومزدهرة، الا اذا كانت المنظومة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع سائرة على الصراط المستقيم، أى الا اذا عمل الجميع

بأحكام القرآن وتوجيهاته والتزموا بها. واستطاعوا لأحكام الشريعة الإسلامية، كتب المقرئى قائلًا: "الى كل رجال السلطة أناديكم أن تدعوا سلطاننا وتستحثوه ليأخذ على عاتقه الالتزام بالسعى لاعادة بناء أمتنا، وكما أننا يجب أن نرجع جميعاً - حكماً ومحكومين - الى حكم الله باعتباره المعيار المطلق لسانر القيم، فكل ذلك ينبغى أن نرجع الى اتحاد (الدينار الذهبى) المعيار الوحيد لتحديد سائر الاموال". وقد كان المقرئى، نتيجة لرؤيته الشاملة لهذه الأمور، يرى أن ارتفاع الأسعار الناجم عن التلاعب فى قيم العملات (من جانب الدولة) ليس مجرد ظاهرة نقدية، بل عرضاً مرضياً يدل على وجود علة فى بنية قيمة المجتمع. لذلك فإن العملة المريضة انما تكون - حينئذ - نتاجاً طبيعياً لمجتمع مريض أخلاقياً.

وفى ختام تناولنا لاسهامات فقهاء المسلمين وعلمائهم فى مجال الفكر الاقتصادى، نجد لزماً علينا أن نذكر اسهام (الدوانى) فى هذا المجال. والدوانى هو أحد علماء المسلمين من نوى الأصل الفارسى، والذى اقترب فى معالجاته لقضايا الاقتصاد من تحليلات الطوسى والمقرئى. ويمكن النظر الى الدوانى باعتباره: لشخص الذى قام بنشر أفكار الطوسى والمقرئى وشرحها وتبسيطها حتى صارت ميسورة الفهم والادراك من جانب الجماهير، ولكن من غير أن يضيف اليها شيئاً جديداً.

وباعتبار الدوانى عالماً اقتصادياً إسلامياً، مثله فى ذلك كمثل المقرئى، فقد أعاد تأكيد الأهمية القصوى لثبات قيمة النقود. وذهب الى أن الإدارة العادلة والفعالة لاقتصاديات الدولة، لا يمكن تحقيقها الا اذا كفلت السلطات الحاكمة للناس أن تظل النقود، والتي تعد معايير القياس لقيم الأشياء، مصنوعة من تدخل الدولة فى شأنها، بتغيير قيمها أو بالمساس بمعياريتها. وضمناً لتحقيق هذا الغرض اقترح على الدولة اتخاذ اجراء مفاده: أن توضع السياسات المالية لتدبير موارد الدولة، تحت اشراف السلطة الدينية العليا للدولة، أى تحت اشراف مؤسسة الخلافة.

خاتمة

الفكر الاقتصادى هو نتاج المجتمع الذى أثر هذا الفكر. لهذا تحكم الاعتبارات والمحددات الثقافية والتاريخية لكل مجتمع، الفكر الاقتصادى السائد فيه. والشاهد على ذلك أنه عند فلاسفة اليونان القديمة، كان جسم البنية الأساسية للمجتمع يتألف من هذه العناصر: السكان، وتنظيم الملكية الخاصة، والاقتصاد. وكانت العلاقات الاجتماعية عندهم أعلى مقاماً من سائر الاعتبارات حتى الاعتبارات المطلقة بالتنظيمات السياسية. وكان المقوم الأساسى والجوهرى لقيام المجتمع هو الموقف الاجتماعى السياسى. وقد أشاد أفلاطون وأرسطو بذلك الشكل من أشكال المجتمعات، الذى ساد عن الاغريق، وهو شكل (دولة المدينة)

"Polis" والتي كانت تتميز بارتباطها بروابط اجتماعية تحكمها القيم الخلفية. كما اعتبر هذان الفيلسوفان (دولة المدينة) أرقى أشكال المجتمع البشرى. وذلك لأن الفرد لا يمكنه أن يطور نفسه تطوراً متوازناً والى أقصى ما في امكانه، أو بمعنى آخر : لا يمكنه أن يحيا حياة سعيدة خيرة، الا على أساس من هذا الترابط والتضامن الاجتماعى الملتزم بالقيم الخلفية داخل دولة المدينة. وكان واقع الحال فى المجتمع الاغريقى، أن مجموع الافراد والمائلات فى دولة المدينة، كان خاضعاً لذلك الترابط والتضامن الذى تتسم به البنية الاجتماعية لمجتمعهم (لاحظ أن كلمة الفرد فى اللغة اليونانية القديمة هو : "Krematistike" وكلمة العائلة هى : "Oikos") وانطلاقاً من هذا الفهم لأهمية الترابط والتضامن الاجتماعى لأعضاء وجماعات دولة المدينة، كان الاقتصاد وعندهم اقتصاداً سياسياً - وخاضعاً للمبدأ الخلفى للوسطية والاعتدال، والذى ينأى عن كل من طرفى الافراط والتفريط. أو قل ان شئت أنه كان اقتصاداً جامعاً لمصالح الدولة ككل، ومصالح وحداتها كأجزاء كل على حدة "Oikos - nomos".

فإذا انتقلنا الى الفكر الاقتصادى عند المسلمين، وجدنا أن علماءهم وفقهائهم الكبار قد استوعبوا تراث هذا الفكر الاغريقى القديم، والذى كان ينبثق من نظرة لمجتمع يتسم بصفتين : أولاً : أن العلاقات بين أجزائه متناسقة. ثانياً : أن نشاطات أفرادها ليست عشوائية، بل هى نشاطات عقلانية تستهدف الوصل الى غايات معينة نقول : ان علماء المسلمين وفقهائهم الكبار قد استوعبوا هذا التراث القديم، بيد أنهم لم يتوقفوا عند هذا الحد، بل تناولوا الأخلاقيات الاغريقية المتصلة بالنظام الطبيعى بما أثاراه، وذلك باستلهاهم لتوجيهات القرآن الالهية السامية، وحكمه العالية، وقد كان لهذا تناول الذى جمع بين روحانية التفكير الاسلامى، وفلسفية التراث الاغريقى، كان لهذا تناول أثر عظيم فى اغناء وتخصيب الفلسفة اللاهوتية المسيحية وبخاصة فى العصور الوسطى. وعلى ذلك يمكننا القول بأن جهود علماء الاسلام تشكل حلقة وصل هامة وجوهرية للتراث الفكرى لشعوب البحر المتوسط فى مجال الاقتصاد، حيث ربطت قديم هذا التراث وحديثه، وفتحت الطريق لظهور اللاهوت الأسبائى ابتداء من القرن السادس عشر. ويعد سيطرة التراث الفكرى والفلسفى لشعوب البحر المتوسط (سواءً فى العصور الاغريقية أم فى العصور الاسلامية)، لآماد متطاولة استغرقت ألفين من السنين، بدأ تراث المفكرين من شعوب الأطلنطى فى الظهور والانتشار. وفى هذا التراث الأطلنطى أخذ العنصر الاقتصادى (فى حياة المجتمع) يفصل نفسه عن العنصر الاجتماعى السياسى. وأصبح الاقتصاد غاية تتطلب لذاتها، وصار ينظر اليه باعتباره اقتصاداً صرفاً.

وإذا قارنا علماء المسلمين بالرواد من فلاسفة الاغريق، فاننا نجد أن علماء المسلمين قدموا اسهامات جليلة أدت الى خدمة الفكر الاقتصادي بتوسيع مجراه وتعميقه. ولا تزال هذه الاسهامات ذات تأثير سار في الفكر الاقتصادي المعاصر. قطي يد كل من ابن خلدون والمقرئى ظهر أسلوب منهجي تطيلي لدراسة الظواهر الاقتصادية، وكان هذا الأسلوب المنهجي عملاً ابتكارياً مستقلاً عن الفلسفة الهيلينية السياسية. كما قام هذان المفكران البارزان بصياغة القوانين الحاكمة على الظواهر الاجتماعية الاقتصادية ضمن سياقها التاريخي الصحيح. زد على هذا، أنهما قاما بتطيل اسباب ذلك الصراع الخفي، والذي ظل قائماً في المجتمعات البشرية، بين مثاليات المدينة الفاضلة، وبين الواقع الفعلي كما سجله التاريخ. وكان لنهجهما العلمية الوضعية في دراسة الظواهر الاجتماعية، الأثر الأكبر في التحضير والتمهيد لظهور العلوم الاجتماعية الحديثة.

وقد وضع المفكرون المسلمون مبادئ خلقية صارمة، ودعوا الى اخضاع النشاط الاقتصادي لها، بما في ذلك الانتاج والتوزيع، والأسواق، والسياسة المالية للدولة، والتمويل بوجه عام. وفوق ذلك كله، أبدى هؤلاء المفكرون تقديرهم العظيم لأهمية التكامل المعنوي للمعايير والقيم في المجتمع. وفي مجال اقتصاديات النقود بصفة خاصة، قدم المفكرون المسلمون نظريات بالغة الأهمية، بحيث تعتبر فتحاً لمهد جديد من عهود الفكر والتاريخ. وقد تجاوزوا المفهوم الفلسفي للاسمانية عند أرسطو، بل وقاموا بنقده وتصحيحه. وكانوا يرون أن تدخل الدولة في النقود بتخفيض قيمتها، أساليب غير مقبولة، لأن مثل هذه الأساليب التلاعبية تُعد من الناحية الاجتماعية والأخلاقية ظُلماً وجوراً. وفي عالمنا المعاصر، حيث تتعرض أسعار الصرف لتقلبات واضطرابات تفرضها عليها نزوات السوق وأهوائها، ولأعيب المضاربين وحيلهم الماكرة، وحيث لم يعد يوجد أي معيار ثابت لتحديد قيم الأشياء، أفلا تُعد هذه التحليلات ذات صلة وثيقة وهامة بهذا الموضوع الذي يشغل الجميع في أيامنا هذه ؟

ملاحظات

- ١ - س. غضنفر و أ. اصلاحي "الفكر الاقتصادي عند عالم التوحيد العربي : أبو حامد الغزالي" مجلة تاريخ الاقتصاد السياسي" عدد ٢ ، ١٩٩٠ .
- ٢ - ابن تيمية، وهو فقيه غزير الانتاج كثير المصنفات، قضى حياته في القاهرة، وكان من فقهاء المذهب الحنبلي.
- ٣ - أ. اصلاحي : "من وجهات النظر الاقتصادية عند ابن تيمية" أليجار، جامعة أليجار الاسلامية ١٩٨٠.
- ٤ - ف. حوراني : "نافذة جديدة على الفلسفة السياسية لابن رشد" ألبانيا ١٩٧٥، روزنتال : "شروح ابن رشد على كتاب الجمهورية لأفلاطون" كمبردج ١٩٦٥.
- ٥ - شروح ابن رشد على كتاب الأخلاق النيقوماخية تعتمد على ما قدمه أحد أعلام المسلمين السابقين، وهو الفارابي.
- ٦ - ويوجد كذلك ترجمة عبرية بقيت محفوظة الآن. وتقوم الأكاديمية الأمريكية لتراث العصور الوسطى بالاعداد لاصدار طبعة شاملة للأعمال الكاملة لشروح ابن رشد على أرسطو.
- ٧ - أ. زغال، ه. قاروي، "التحرير والبحث في علم الاجتماع"، دراسة عن تونس مجلة رابطة دراسات الشرق الأوسط، عدد ٧ ، ١٩٧٣.
- ٨ - ل. نايك " النظرية التطورية عن : احياء التراث الثقافي لشعوب البحر الابيض المتوسط" ورقة بحث في موضوع التطور الاقتصادي ١٤، لوفان ، جامعة لوفان.

Bibliography

- Ahmad, I., "Ibn Taimiyah on Islamic economics," *Voice of Islam*, vol. 11. Karachi, 1961.
- Andic, S., "A fourteenth-century sociology of public finance," *Public Finance*, vol. 20, 1965.
- Baeck, L., "Aristotle as Mediterranean Economist," *Diogenes* 138, Paris, 1987.
- Berman, L., "Ibn Rushd's middle commentary in the *Nicomachean Ethics* in the medieval Hebrew literature," *Multiple Averroès*, Paris, 1978.
- Boulakia, J., "Ibn Khaldoun: a fourteenth century economist," *Journal of Political Economy* 79, 1971.
- Bousquet, G., "L' économie politique non européenno-chrétienne," *Revue d'Histoire Économique et Sociale* 45, Paris, 1957.
- Danwood, A., "A comparative study of Arabic and Persian mirrors from the second to the sixth century after Hegira," London University, 1965.
- Danwood, N., *The Muqaddima: an Introduction to History*, London, 1967.
- Desomogyl, J., "Economic theory in classical Arabic literature," *Studies in Islam* 2, Delhi, 1965.
- Essid, M., "Islamic economic thought," in S. Todd Lowry, ed., *Pre-Classical Economic Thought*, Boston, 1987.
- Gauthier, R., "Trois commentaires d'Averroès sur l'Éthique à Nicomaque," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 16, 1947.
- Grice-Hutchinson, M., *Early Economic Thought in Spain*, London, 1978.
- Hennequin, S., "Monnaie ou monnayage? En relisant le Traité des monnaies d'Al-Maqrizi," *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron* 1, Paris, 1979.
- Islahi, A., "Ibn Taymiya's concept of the market mechanism," *Journal of Research in Islamic Economics* 2, Djeddah, 1985.
- Khan, M., *Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu*, Leicester, Islamic Foundation, 1983.
- Lambton, A., "Islamic mirrors for princes," *La Persia nel Medioevo*, Rome, 1971.
- Laoust, H., "Essai sur les doctrines d'Ibn Taymiya," Cairo, 1939.
- Lowry Todd, S., "Pre-classical Economic Thought," Boston, 1987.
- Mahmassani S., *Les Idées économiques de Ibn Khaldoun*, Leyde, 1932.
- Mainier, R., "Les idées économiques et sociales d'un philosophe arabe du XIV^e siècle: Ibn Khaldoun," *Revue d'Histoire Economique et Sociale*, Paris, 1912.

- Miller, C., "Studien zur Geschichte der Geldlehre," *Münchener Volkswirtschaftliche Studien* 146, Stuttgart, 1925.
- Minost, E., "Au sujet du Traité des monnaies musulmanes de Maqrizi," *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 19, Paris, 1936.
- Naqvi, S., *Ethics and Economics: an Islamic Synthesis*, Leicester, Islamic Foundation, 1981.
- Nassar, N., *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*, Paris, 1967.
- Oulalou, F., "La pensée socio-économique d'Al-Maqrizi," *Bulletin Économique et Social du Maroc* 130, Rabat, 1976.
- Qadir, A., "The economic ideas of Ibn Khaldoun," *The Indian Journal of Political Science* 22, Delhi, 1942.
- Richter, G., *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig, 1932.
- Sharif, M., "Ibn Khaldoun the pioneer economist," *Islamic Literature*, 1955.
- Sherwani, H., "Ibn Taymiya's economic thought," *Islamic Literature* 8, Lahore, 1956.
- , "Ibn Khaldoun and his political economic thought," *Islamic Culture* 44, 1970.
- Siddiqi, M., *Muslim Economic Thinking*, International Centre for Research in Islamic Economics, Djeddah, 1981.
- , *Recent Works on History of Economic Thought in Islam: A Survey*, Djeddah, 1982.
- Spengler, J., "Economic thought of Islam: Ibn Khaldoun," *Comparative Studies in Society and History* 6, 1963.
- Stambouli, F., "Ibn Khaldoun et le système social traditionnel maghrébin," *Revue Tunisienne de Sciences Sociales* 7, 1970.
- Syed, A., "Economics of Ibn Khaldoun: a Selection," *Africa Quarterly* 10, Delhi, 1970.

علم الإقتصاد بين فلاسفة اللاهوت وفقهاء الإسلام

مراجعة لفكرة "الفجوة الكبيرة"

بقلم : ش. م. غصنفر S.M. Ghadanfar

مقدمة

يُعد جوزيف ألويس شومبيتر "Joseph Alois Schumpeter" (١٨٨٣ - ١٩٥٠) واحداً من عمالقة الفكر في القرن العشرين، وخاصة في مجال علم الاقتصاد، حتى أنه يعد الرجل الثاني بعد ماينارد كينز "Maynard Keynes" في تأثيره القوي على كل المشتغلين بعلم الاقتصاد. وكان شومبيتر براجماتي النزعة في فلسفته الاقتصادية، وقد وصفه نيومان "Newman" بأنه "باحث علمي وفاحص موضوعي لا يتطرق إلى أحكامه الهوى" (انظر ثبت المراجع، كتاب نيومان وآخرين ص ٧٤٦). ويعد كتابه المعنون بـ: "تاريخ التحليل الاقتصادي" والذي تولت زوجته اعداده للنشر بعد وفاته، ثم نُشر في سنة ١٩٥٤، معلماً بارزاً في

ه سبق لكاتب هذا المقال أن أعد نسخة من هذا البحث وقدمها المؤتمر الذي عقده جمعية التاريخ والاقتصاد في تورونتو، كندا، في يونيو ١٩٨٨. وقد انتفع الكاتب بالملاحظات والتعليقات التي أبداهها أعضاء المؤتمر، وخصوصاً الأستاذ س. فود لوري "S. Todd Lowry"، والأستاذ بجامعة واشنطن ولي "Lee"، وكذلك لكسنتون "Lexington" وفرجينيا "Vergnia"، اللذين زوداه - كل على حدة بقدر من الملاحظات النافعة. كذلك يذكر المؤلف بمزيد من الامتنان والشكر تلك التعليقات التي سمعها من الأستاذ وارن س. جرام "Warren S. Gram"، الأستاذ بجامعة ولاية واشنطن، بولمان،^١ ومن الأستاذ جرجن باكهاوس "Jurgen Backhaus"، الأستاذ بجامعة ريبك، لبرج، هولندا

كما أتقدم بالشكر لاثنتين من طلبة الدراسات العليا هما السيدة أ. روبيان A. Rubian الذي اقترح على الرجوع إلى بعض المراجع النافعة لبحثي، والسيد ستيف بيترسون Steve Peterson الذي أعلن في إعداد هذا البحث. أما إذا لاحظ القارئ أي وجه من وجوه النقص والتقصير في هذا البحث، فالمؤلف هو المسئول عنه تماماً.

ترجمة : عبد الرحمن الرافعي.

مجاله، وذلك نظراً لما حواه من انجازات ضخمة ثرية، كما أنه يبقى (المرجع الرئيسى) لأغلب الأعمال فى هذا المجال^(١).

ولعل الدافع الذى دفع الباحث الى كتابة هذه السطور، يكمن فى هذا المؤلف الشهير لشومبيتر (والمنشور سنة ١٩٥٤)، وذلك كما تدل عليه هذه الجمل التى اقتبسها منه، والتى تظهر فى هذه السطور. ومع ذلك، فإن غرضى من هذا البحث يختلف شيئاً ما عن مجرد الحديث عن هذا المؤلف : ذلك أننى أقترح مناقشة فكرة "الفجوة الكبيرة" التى طرحها هذا العالم الكبير. فقد ذهب شومبيتر الى أن "التحليل الاقتصادى يبدأ من أعمال الاغريق فى هذا المجال فقط وأن هذا التحليل لم يُقدّر له أن يُعاد بناؤه من جديد الا على أيدي فلاسفة اللاهوت الذين كان فى طليعتهم القديس توما الاكوينى "St. Thomas Aquinas". أما تلك القرون العديدة التى تفصل ما بين الاغريق وتوما الاكوينى، والتى كانت (خاوية) من الفكر الاقتصادى، فإنها تمثل ما يعنيه شومبيتر من تعبير "الفجوة الكبيرة" (ص ٥٢). وقد ترسخت هذه الفكرة ترسخاً عميقاً، باعتبارها جزءاً أساسياً فى ذلك التراث المعرفى الذى تداوله مفكرو الغرب، كما أنها تظهر بوضوح فى أغلب الكتابات المتعلقة بموضوع الفكر الاقتصادى.

وسوف أبدأ بمناقشة موجزة لفكرة "الفجوة الكبيرة"، ولذلك الأسلوب فى التناول الذى أتر - فيما بعد - ولا يزال يؤثر على المشتغلين بعلم الاقتصاد، ثم أعقب على هذا الفكرة بشئ من التحليل، وأعرض أدلتى التى تفند ما ذهب اليه من مزاعم، وتثبت عدم مصداقيتها. وسوف أقدم بعد ذلك مختصرات توضح بعضاً من نماذج الفكر الاقتصادى لذى عدد قليل ممن اخترتهم من علماء المسلمين وفقهائهم، والذين أثبتوا أنهم رغم أسبقيتهم الزمانية لظهور فلاسفة اللاهوت الأوربيين فى العصور الوسطى، ضمنوا مصنفاتهم دراسات رفيعة المستوى لعدد كبير من القضايا الاقتصادية^(٢). وبعد ذلك سوف أنتول بشئ من البرهنة والاستدلال مسالة ترجمة أعمال الفقهاء الاسلاميين المشحونة بفكرهم الاقتصادى الى اللغة اللاتينية، وظهر هذا التيار الفكرى عند علماء اللاهوت وفلاسفته. وسوف أختم هذه السطور بما يثبت أن اسهامات علماء الاسلام وفقهائهم فى الفكر الاقتصادى يبقئ أن يرد اليها اعتبارها ويُعترف لها بمفزلاتها فى مجال علم الاقتصاد، وذلك ما تقتضى به استمرارية المعرفة وتواصلها بين الأجيال، كما ييقضى به الالتزام بالموضوعية فى دراسة أى مسالة.

فكرة "الفجوة الكبيرة" واستمرار الأخذ بها

فى كتابه الكبير عن تاريخ التحليل الاقتصادى، يقدم شومبيتر "الجهود العقلية التى بذلها البشر من أجل فهم الظاهرة الاقتصادية، أو بعبارة أخرى تاريخ الجوانب التحليلية أو العلمية للفكر الاقتصادى" (٣). ويقرر أن التحليل العلمى عبارة عن "تضام متواصل مشترك فيه نحن وأسلافنا فى مناقشة أفكارنا وأفكارهم، وأن هذا التضال لا يتقدم، إذا حدث له تقدم، لا يتقدم فى صورة مطردة منتظمة، بل فى صورة مشوشة مختلطة، لا تتأثر بالمنطق السوى بقدر ما تتأثر بأهواء البشر واستجاباتهم الانفعالية لما تحدث فيه الأفكار الجديدة، والملاحظات المستحدثة، والاحتياجات التى تتغير فى كل يوم عن سابقة. لذلك، فإن أى بحث أو دراسة تحاول أن تصف الوضع الحالى للعلم والمعرفة، فهى فى الحقيقة إنما تحاول أن تصف ذلك المزيج المتشابك من أساليب البحث ومناهجه، ومن المشكلات التى واجهت الباحثين ومن النتائج التى انتهوا إليها، ضمن سياق تاريخى لا يمكنهم التفكاك عنه" (٤). ولعل الهدف الأكبر لشومبيتر فى هذا المقام هو: "أن يصف ما يمكن تسميته بتسلسل الفكرة العلمية، وهى تلك العملية التى عن طريقها تظهر جهود المفكرين من أجل فهم الظواهر الاقتصادية، والتى عن طريقها تتطور هذه الجهود صعوداً وهبوطاً، فى اتجاهها نحو توفير الهياكل التحليلية لهذه الظواهر، على نحو متواصل لا انقطاع له. ولكن هذه الفكرة الخاصة بتسلسل الأفكار وتحدها من جيل إلى جيل فى مجال الفكر الاقتصادى، تعرضت للإسكات منعت من ظهورها فى هذا المجال. ولهذا يقول شومبيتر أن "الاجابة الواضحة التى تكشف عن مدى تسلسل الأفكار فى مجال الفكر الاقتصادى، إنما تكمن فى دراسة تاريخ هذا الفرع من فروع المعرفة" (٥).

ويعرف شومبيتر العلم بأنه "نوع من المعرفة المصنعة، تتميز عن غيرها من أنواع المعرفة الأخرى باستعمالها لطرق وأساليب بحثية معينة"، و"لما سبق اكتشافه من حقائق باستعمال تلك الطرق والأساليب التى تتفوق فى دقتها وشموليبتها على القدرات البشرية وخبراتها ومعارفها المستمدة من واقع الحياة اليومية" (٧). وعلى ذلك فقد قام شومبيتر بعد تصنيفه للفكر الاقتصادى الإغريقى ضمن مفهومه أو تعريفه للعلم (وذلك فى ضوء الفهم التقليدى للفكر الاقتصادى، والذى بمقتضاه تعتبر نظرية القديس توما عن "السعر المناسب" للسلعة معادلة لنظرية سعر السوق التنافسى الطبيعى، راجع كتاب شومبيتر (ص ٩٢، وكذلك كتاب رايوندى دى روثير تقول): "بقفزة طويلة عبر بها فوق قرون عديدة متطاولة حتى استقر عند

القرن الثالث عشر الميلادي، واختار المؤلف الكبير للقديس توما الأكويني في علم اللاهوت والمعنون بـ : "Summa Theologica" باعتباره مفتاح الفكر العلمي وباعتباره الخطوة الأولى والهامة في تاريخ النقد المنهجي في أوروبا بعد انهيار العالم الاغريقي الروماني (٨). ولهذا السبب ورغم أن شومبيتر سبق له أن أكد على أن الفكر الاقتصادي تطور تطوراً طبيعياً عبر تواصل الأجيال من السلف إلى الخلف، إلا أننا نجد أن شومبيتر يتجاهل عند هذه النقطة إمكانية وجود أي شكل من أشكال التطور، سواء أكان هذا التطور في مجال الفكر الاقتصادي، أو في غيره من المجالات، خلال تلك الفترة الواقعة بين الاغريق وفلاسفة اللاهوت في العصور الوسطى (٩).

وأخيراً ، يبدو شومبيتر أكثر صراحة في الاعلان عن موقفه ذلك. فقبل مناقشته " للاتجاه الكلاسيكي " الذي وضعه آدم سميث في دراسته الظواهر الاقتصادية، نجده يحاول تجاهل ذلك المدى الزمني الممتد لأكثر من ألفي سنة، والواقع بين البدايات الأولى للفكر الاقتصادي والخواتيم الأخيرة لهذا الفكر بعد نحو عشرين سنة من نشر كتاب "ثروات الأمم" لآدم سميث. وأهل تجاهل شومبيتر لهذا المدى الزمني الكبير يرجع إلى أنه كان يرى أن هذه القرون العديدة المتطاولة، كانت خالوة لا أثر فيها لفكر اقتصادي يستحق أن يسجله التاريخ" ص (٥٢) .

وفي الفصل الثاني، من الجزء الثاني من كتابه، يبدأ شومبيتر بمناقشة فكرته عن هذه "الفجوة الكبيرة" وقد أرجع سبب هذه الفجوة إلى الأباطرة البيزنطيين، الذين كانوا مفرمين بالجدال في كل شيء. والذين يرجع أنهم ظلوا يتجادلون فيما ورثوه عن الاغريق من أفكار اقتصادية تتعلق بالشئون التشريعية، والفنية، والتجارية، والزراعية، والمالية للدولة، ولكنهم بعد هذه الجدالات المستفيضة لم يتوصلوا إلى نتائج مثمرة، أو أن هذه النتائج فقدت طريقها إلى الأجيال اللاحقة، فصارت في حكم الغيب المجهول (١٠).

أضف إلى ذلك، أنه لم يحدث أمر ذو بال في الولايات الجرمانية من أوروبا، طوال هذه القرون التي تشكل المدى الزمني لهذه الفجوة الكبيرة. وذلك لأن الفلاسفة والمفكرين الذين كانوا يشكلون الحاشية الملكية للحكام الألمان، كانوا غير مهتمين بمناقشة الشئون الاقتصادية في مجالسهم.

وقد استخلص شومبيتر من واقع هذه المعطيات مقلوته التي انتهت إليها، والتي تنص على أنه في مجال الفكر الاقتصادي يمكننا أن نتخطى بأمان خمسة قرون من الزمان بدءاً من القرن الثامن الميلادي وانتهاءً بالقرن الثالث عشر الميلادي، حيث عاش القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٤٧) والذي يمثل كتابه

في علم اللاهوت : Summa Theologica يمثل في تاريخ الفكر، من حيث الدقة والثراء، ما يمثله البرج الغربي لكاتدرائية تشارترز في تاريخ العمارة (ص ٧٤).

ومفاد هذا الكلام هو أنه طوال أكثر من خمسمائة سنة خلت، قبل ظهور الكتابات الأولى لفلاسفة اللاهوت في القرن الثالث عشر الميلادي، لم ينطق أحد في أي مكان آخر، أو يكتب شيئاً له دلالة في علم الاقتصاد، كما لو كانت تلك الحقبة من العصور المظلمة في أوروبا ظاهرة عالمية هيمنت على التطور الفكري لسائر بلاد العالم.

وعلى ذلك، يمكننا القول بأن شومبيتر قد ساهم لسوء الحظ في تعزيز ودفع أسلوب متوارث راسخ الجنور في كتابات الغربيين منذ أواخر سنوات القرن التاسع عشر، يميل إلى تجاهل اسهامات علماء المسلمين وفقهائهم في سائر مجالات العلم والفكر، يشهد على ذلك أنه لا تكاد تجد أي كتاب في مجال بحثنا هذا، إلا هو صدى لأراء ونزعات تماثل أراء شومبيتر ونزعاته، ويصدق هذا الحكم على سائر الكتب المؤلفة في هذا المجال، ابتداءً من الكتاب الذي ألفه ويليام ج. أشلي "William J. Ashley" والمعنون بمقدمة ونظرية للتاريخ الاقتصادي الانجليزي، (١٨٨٨)، والذي اقتصر في بعض حواشيه وهوامشه على إشارة عابرة إلى فكر فقهاء المسلمين في خلال تلك القرون "الخاوية".

وإن كان في إمكاننا أن نثبت على وجه السرعة والاختصار استمرار هذا التجاهل للفكر الاسلامي بصورة محسوسة ومادية أكثر مما سبق ذكره. فمن بين أوسع الكتب رواجاً وانتشاراً بعد الحرب العالمية الثانية، كان ولا يزال، كتاب ايريك رول "Eric Roll" والذي نشر في طبعته الأولى سنة ١٩٥٤، وهو كتاب يبين بصورة واضحة، وحتى يومنا هذا، ذلك الأسلوب المتوارث في تجاهل تراث المفكرين المسلمين والشاهد على ذلك ظوه تماماً من أي إشارة إلى أي من فقهاء الاسلام السابقين على فلاسفة اللاهوت في أوروبا. وفي سنة ١٩٦٤، نشر هنري شبيجل "Henery Spiegel" كتاباً جُمع مائه التحريرية من كتابات عدد من المفكرين، وكان يتناول نفس موضوع بحثنا، وقد وصفه شبيجل بأنه كتاب "يتناول المدة الزمنية والواقعة بين أرسطو إلى عصرنا الحاضر" وأنه قصد أن يكون رحب الأفق بحيث يتسع لإنتاج سائر الأمم (انظر ثبت المراجع، كتاب شبيجل - المقدمة ص ٤). ومع ذلك، فإن شبيجل، يقول في تقديمه للمقال الذي كتبه ريتشارد تاووني "Richard Tawney" عن الفكر الاقتصادي في العصور الوسطى، يقول في تقديمه لهذا المقال أن "هذا الفكر يستلهم أصول الأخلاق، ويعكس النزعة الأرسطية كما يعكس بالمثل تأثيره بالتراث العبري

النصراني (انظر شبيجل ص ١٦). وبهذا يكون هذا الكتاب خاليا من الاشارة الى التراث العربي الاسلامي الذي كان له ابلغ الأثر على فلاسفة اللاهوت في أوروبا العصر الوسيط. ونفس هذا الحكم يصدق على المقال الذي كتبه تاوئي، اذ أنه خلا كذلك من أى اشارة لهذا التراث العربي الاسلامي ولتأثيره على الفكر الأوروبي. وثمة شاهد آخر يتمثل في مجموعة المقالات التي اختارها كل من شبنجلر وأل "Allen" لعدد من الكتاب الذين تناولوا هذا الموضوع، فان هذه المقالات سارت على دأب شومبيتر في اعتبار القرون الواقعة بين سنة ٥٠٠ ميلادية و ١٢٠٠ ميلادية، قرونًا "خاوية" لا أثر فيها للفكر الاقتصادي.

وثمة كتاب آخر تلقاه الناس بالقبول، وهو يعترف أنه من غير المعقول تصور أنه لم يكن يوجد أى فكر اقتصادي طوال هذه المئات من السنين، حتى لو كانت هذه الفترة واقعة في العصور المظلمة (انظر نيومان وآخرين ص ١٥)، ومع الاقرار بهذه الحقيقة، الا أن المحررين الذين تولوا جمع مادته التحريرية لم يحاولوا اكتشاف شيء من هذا الذي "هو غير معقول"، ويكل ببساطة بدأوا بذكر فلاسفة اللاهوت، ويصدق هذا القول على كتاب صدر حديثاً لباري جوردون "Barry Gordon" والمعنون بـ التحليل الاقتصادي قبل آدم سميث، والذي يعطى انطباعاً بأنه ربما يخرج على ذلك الأسلوب، حيث أنه تضمن أن الغاية من وضعه دراسة كافة الموضوعات والأفكار والشخصيات والأحداث منذ عهد الاغريق، ثم في العصور الوسطى، ووصولاً الى عصر النهضة الأوروبية (انظر جوردون ص ٦ من المقدمة). ومع ذلك فان هذا الكتاب، باستثناء وجود اشارة موجزة فيه الى "الشراح العرب للتراث الاغريقي، من أمثال ابن رشد وابن سينا"، فانه لا يختلف عن غيره من المؤلفات السابقة في الميل الى اعتبار القرون الوسطى قرونًا خاوية، وأنها تُشكل "فجوة" كبيرة في مسار الفكر الاقتصادي (انظر جوردون ص ١٥٤).

ولعل العالم الوحيد في عصرنا الحالي، والذي خالف شومبيتر في اتجاهه، هو كارل بريبرام (١٨٧٧ - ١٩٧٣) "Karl Pribram" والذي نُشر كتابه حديثاً بعد وفاته. حيث يختار بريبرام البدء بالقرون الثالث عشر. وبينما يذهب الى أن "تاريخ علم الاقتصاد انما يبدأ بما كتبه توما الاكويني في هذا المجال" الا أنه يعترف بالتأثير الواقع على فلاسفة اللاهوت من أتباع توما الاكويني، ليس فقط من قبل الفكر الأرسطي بل كذلك من قبل الدراسات والبحوث التي شرح فيها فلاسفة العرب أعمال أرسطو في ضوء مفاهيمهم العقلية ومنطقهم الخاص بهم (انظر بريبرام ص ٤). وفي مكان آخر من نفس الكتاب، نجد أن بريبرام في أثناء تتبعه لمراحل تطور أوروبا الى عصر النهضة، وفي مناقشته "لنطق توما الاكويني

وما يعيبه من وجوه النقص والاضطراب " يذكر في هذه الأثناء أنه توافر لأوروبا في ذلك الوقت " رافدان عظيمان من روافد المعرفة والفكر" قدما من منابعهما ف العلم العربي الاسلامي وفاضا بثروانهما في مفكرى أوروبا من بعد. وكان أحد هذين الرافدين نابعاً من المدن الإيطالية التي أقامت علاقات راسخة ومستمرة مع التجار المسلمين، حتى في أثناء الحروب الصليبية، والتي طورت من أوضاعها الاقتصادية وأنظمتها وتوجهاتها الاجتماعية، بالاستفادة مما وجدته من أوضاع تشجع التجارة الحرة في العالم الاسلامي، الأمر الذي جعل هذه المدن تتخلص من ذلك القالب المتيسر للنظام الاجتماعي والاقتصادي القائم في أوروبا العصر الوسيط. أما الرافد الثاني، وهو الرافد الأهم من سابقه، فقد نبع من داخل مجموعة فلاسفة اللاهوت أتباع القديس توما الاكوييني، والذين استقوا مواردهم الفكرية من أعمال فلاسفة العرب ومفكرهم (انظر بريبيرام ص ٢٦). وهنا يمكن للمرء أن يرى مفتاحاً ما يفتح له الطريق للتعرف على كيفية نشوء الفكر الاقتصادي عند فلاسفة اللاهوت وتطوره (٤).

ومع ذلك يبقى السؤال الحرج الحقيقي على هذا النحو: لو أن التحليل الاقتصادي بدأ بجهود فلاسفة اللاهوت من أتباع القديس توما فكيف تسنى لهم أن يستوعبوا ويهضموا ويتمثلوا ذلك القدر الهائل والكم الغزير من الفكر في قضايا الاقتصاد ومسائله (ناهيك عن غير ذلك من قضايا التطور الفكري البشري) في خلال القرن الثالث عشر والرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر؟

وفي هذا الصدد فإن جورج أوبريان "George O'Brien"، فيما كتبه عن مسائل علم الاقتصاد في العصور الوسطى، وذلك في أحد أعماله في عشرينيات القرن العشرين، قد استشهد بقول لعالم فرنسي معاصر يسمى جورداين "Jourdain" حيث يقول: أنه فحص الانتاج الفكري الذي خلفه أشهر أعلام اللاهوت والفلسفة فيما قبل توما الاكوييني، من أمثال الكوين "Alcuin" وراباناس مواراس "Rabanus" Mouras، سكوتس ابريجينس "Scotus Erigenus"، وهينكار "Hincmar"، وجيربرت "Gerbert"، وسانت أنسلم "St. Anselm"، وأبيالارد "Abelard" ومع شدة تدقيقه وعنايته في فحص ودراسة أعمالهم، إلا أنه لم يجد مجرد فقرة واحدة تعطي انطباعاً بأنهم اهتموا بالقضايا المتصلة بتنمية الثروات المادية والتي كانوا يحتقرونها، أو تعطي انطباعاً بأن السعي لتحصيل الثروة وتنميتها شغل حيزاً مناسباً، وسواء في الحياة القومية لئول هذا العصر، أم في الحياة الفردية لأحاد الناس، بحيث يكون هذا الموضوع مجالاً ثرياً

يمكن الفيلسوف من معالجته وتأمله واستنباط ثمرات الفكر من دراسته له (انظر أوبريان ص ١٤). وهذا يعنى أن فلاسفة اللاهوت فى المرحلة السابقة على مدرسة توما الاكوينى، لم يكن لديهم شىء يقولونه عن المسائل الاقتصادية، وبناءً على ذلك، لا يمكننا أن ننسب اليهم تأثيراً مارسوه على الفكر الاقتصادى لتوما الاكوينى.

وان افتقاد الفكر المسيحى المبكر، فيما قبل العصور الوسطى، لمسائل الاقتصاد وخلوه منها، لهو أمر يعترف به الباحثون بما فيهم شومبيتر نفسه. وقد كتب شومبيتر، وهو يرثى لهذا الوضع كتب يقول "انه مهما كان تشخيص علماء الاجتماع للجوانب المادية فى الحياة المسيحية الاولى، فمن الواضح أن الكنيسة المسيحية فى ذاك الوقت لم تكن تهدف الى تحقيق اصلاح اجتماعى بئى معنى من المعانى، باستثناء ما يتصل بالاصلاح الخلقي للسلوك الفردى. وحتى بعد انتصار الكنيسة، والذي يمكن تأريخه بتاريخ صدور "مرسوم ميلان" الذى أصدره الامبراطور قسطنطين سنة ٣١٣ ميلادية، لم تحاول الهجوم المباشر على النظام الاجتماعى القائم، أو على أى من مؤسساته الهامة. بل ان الكنيسة لم تقدم مجرد وعدٍ بحدوث رخاءٍ ونعيمٍ لأتباعها، سواء فى الدنيا أم فى الآخرة. لذلك فقد كان التعرف على كيف تعمل آليات الاقتصاد "ولماذا" تعمل بهذا الأسلوب، كان التعرف على مثل هذه المسائل وقتئذٍ أمراً غير ذي بالٍ، سواءً عند زعماء الكنيسة أم عند كتابها ومفكرها" ص (٧٢). والى جانب ذلك، يذهب شومبيتر الى أن القرن الثالث عشر الميلادى يتميز عن القرون السابقة عليه بثورته اللاهوتية الفلسفية التى أحدثها احياء وبعث "الفكر الأرسطى" ولكنه يرفض القول بأن التأثير الأرسطى هو وحده الذى صنع ذلك التراث الهائل على يد توما الاكوينى. فيقول مؤكداً "اننى لا أنسب السبب الرئيسى لما حدث فى القرن الثالث الميلادى من تطورات فكرية، لاطلاع المفكرين وقتها على كتابات أرسطو، ذلك لأن مثل هذه التطورات لم تنجم عن عوامل خارجة عن نطاق رجال ذاك القرن" (ص ٨٨).

أما الأمر الذى كان مطابقاً للواقع فى أيام شومبيتر، والذي أصبح يزداد وضوحاً منذ ذلك الوقت، فهو أن حركة القديس توما الاكوينى للاصلاح اللاهوتى والفلسفى كانت نزعة كهنوتية أسهم فى تكوينها تراث متشابك عميق الطبقات، متنوع المشارب من الأصول الرومانية والأرسطية والأفلاطونية الحديثة، بجانب القدر الهائل من التأثيرات العربية الإسلامية. بيد أن شومبيتر يعترف اما صراحة واما ضمنياً بسائر هذه الروافد المؤثرة على هذه الحركة، ولكنه لا يعترف بالرافد العربى الإسلامى فحسب. ويبدو أنه

على وعى بتأثير الفكر العربي الاسلامي على مفكرى اللاهوت وفلاسفته، وفي مقدمتهم توما الاكويني، وذلك كما يتضح من احدى عباراته الموجزة واحدى تطبيقاته الهامشية المتصلة بالوساطة التى قام بها مفكرى العرب، فى نقلهم تراث اليونان القديمة، وشرحه والتعليق عليه، حتى وصل الى أوروبا العصور الوسطى من خلال أعمال عدد كبير من الأعلام البارزين مثل ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٢)، وابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨)، وابن ميمون (١٢٠٤ - ١١٣٥). وباستثناء هذه الإشارة، فقد اختار شومبيتر ألا يسترسل فى دراسة هذه النقطة والتوسع فيها. وقد وصف بيرنارديللى "Bernardelli" موقف شومبيتر ذلك بأنه "أشد ما أصابه بالاحباط وخيبة الأمل"، وذلك لأن شومبيتر "لا بد أن يكون على دراية تامة بتلك العملية الرائعة للانتقال الثقافى بين العالم العربى وأوروبا، وأن شومبيتر بحصر نفسه داخل التعصب لأوروبا قام بخطأ فادح جسيم، إذ استخف بذلك الثراء المتبدى فى المحتوى التحليلى لاسهامات فقهاء العرب والمسلمين" (انظر بيرنارديللى، ص ٣٢٠).

ومن الواضح أن السبب الحقيقى لإغفال شومبيتر لدور مفكرى العرب والمسلمين، لا يمكن عزوه لنقص فيما توافر له من أعمال هؤلاء المفكرين، وذلك لأن قدراً عظيم الوفرة من هذه الأعمال كان معروفاً وشائعاً منذ قبل ظهور شومبيتر بنحو قرن من الزمان، وكانت هذه المؤلفات تنتشر باللغات الأوربية الرئيسية (والتي يجيدها شومبيتر)، كما صرح واضعو المؤلفات التى تتناول إسهامات المسلمين فى بناء نهضة أوروبا، بأن جميع فلاسفة اللاهوت من أتباع توما الاكويني (والذين ذكرهم شومبيتر) قد تأثروا بلا استثناء بفقهاء المسلمين ومفكرهم^(٥). وأسماء فلاسفة اللاهوت الذين ذكرهم شومبيتر هم: روبرت جروسستست "Robert Grosseteste"، والكساندر أوف هيلز "Alexander of Hales"، وألبرتوس ماجنوس "Albertus Magnus"، القديس توما الاكويني والقديس بوناڤنتورا "St. Bonaventura"، وبنوس سكوتوس "Duns Scotus"، وروجر بيكون "Roger Bacon"، ومارسيلوس أوف بانوا "Marsilius of Padua"، وريتشارد أوف مدلتون "Richard of Middleton"، ونيكولاس أوزم "Nicholas Oresme"، وجوانس بوريدانوس "Joannes Buridanus". وثمة أسماء لفلاسفة ومفكرين غيرهم قد تأثروا بالفكر العربى الإسلامى، ومنهم على سبيل المثال: سايجر أوف برايبانت "Siger of Brabant"، وجون بكهام "John Peckham"، وهنرى أوف جانت "Henry of Gant"، وويليام أوف أوكام "Williams of Ockham"، ووالتر بورلى "Walter Burely"، وويليام أوف أوفيرن "William of Auvergne" (وانظر كذلك للأسماء الواردة فى مؤلفات كل من: أنفان "Anfa"، وكالوس "Callus"، وكوبلستون "Copleston"، وكرومبى "Crombie"، وديوران "Durant"، وهاموند "Hammond"، وهاريس "Harris" ولف "Leff").

ومايرز Meyers ، وسارتون Sarton ، وشريف Sharif وشيخ Sheikh. ويقتنأ لو أن شومبيتر راعى فى تقديراته امكانية حدوث تأثيرات عربية اسلامية على الفكر الأوروبى الوسيط، لكن ذلك كفيلاً بأن يخفف من غلوائه، فلا يصير على وجود ذلك "الانقطاع" فى مسار التطور الفكرى الأوروبى حتى لو كان معارضاً للقول بامكانية وجود تأثيرات فكرية عربية اسلامية على الفكر الاقتصادى لفلاسفة اللاهوت، وحتى لو تصور البعض أن علماء الاسلام وفقهاء كانوا "شراحاً" أو "نقله" للفكر الاغريقى ..

وأياً كانت الدوافع التى دفعت شومبيتر الى اغفال تأثير علماء العالم العربى الاسلامى، فإن ما آل اليه هذا الاتجاه كان من أشد ما يؤسف له فى تاريخ الفكر الاقتصادى^(٦). ولعل الشهرة التى نالها كتاب شومبيتر فى تأريخ الفكر الاقتصادى، والتى صار بها من المراجع المعتمد عليها، لعل ذلك كان سبباً فى استمرار ما يمكن أن نطلق عليه "البقعة المعتمة" "blind spot" فى تاريخ علم الاقتصاد. فإذا ما حاول المرء أن يتقصى الجذور الأولى للفكر الاقتصادى للقديس توما، وذلك كما فعل شومبيتر، فإن المرء سوف يراجع مؤلفات الاكوينى مثل (Opera omnia - Summa Theologica - Summa contre Gentiles) فيجد أنها صريحة فى الإشارة الى فقهاء العرب والمسلمين من أمثال الفارابى، وابن سينا، وابن رشد، والغزالى. ورغم أن توما الاكوينى قد تكررت اشاراته الى علماء المسلمين ومفكرهم مرات ومرات فى كتبه، بحيث لا يمكن أن تفوت أى مطلع عليها، فإن شومبيتر ومن ذهب مذهبه من المفكرين، قد تجاهلوا ذكر هؤلاء الفقهاء والمفكرين المسلمين، وكأنهم لم يلفتوا نظرهم أو يثيروا اتيابهم. لذلك فإن المرء ليعجب حين يجد أن عالماً ومفكراً كبيراً متميزاً من أئداد شومبيتر، هو جاكوب فينر "Jacob Viner"، والذى يناقش فى مؤلفاته الأفكار الاقتصادية لدى فلاسفة اللاهوت الاكوينيين، وخاصة رائدهم القديس توما نفسه، يوافق على مفهوم "الفجوة" ويقبل النظر الى القرون الواقعة بين الاغريق وتوما الاكوينى باعتبارها مجرد "قراغات" "blanks" (لا شئ فيها يستحق الذكر) .

وبالرغم من كل ما سبق ذكره، فإن شئمة عدداً قليلاً من العلماء المعاصرين والمتخصصين فى تاريخ العصور الوسطى يرفضون فكرة شومبيتر عن "الفجوة الكبيرة" باعتبارها فكرة منافية لأيسر مقتضيات العقل. واليك نبذة من أقوال هؤلاء المتخصصين :

١ - "لا يمكن لأى دراس تاريخى لحضارة أوروبا الغربية، أن يعيد بناء وتنظيم تلك القيم العقلية التى أنتجت المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى، ليكون منها لنفسه صورة دقيقة وواضحة، ما لم

يكن على ادراك واع مستتير بأن الاسلام يظهر بصورة هائلة في وضوحها باعتبار قبحاته
المصدر الاكبر لثقافة فلاسفة اللاهوت (انظر شيت المراجع بيلر "Butler" ، ص ٦٢).

٢ - لا يمكننا اعتبار فلسفة اللاهوت التي نونها توما الاكويني، الا في ضوء الاعتراف بالتأثير
الكامل لفلاسفة العرب الذين شرحوا وفسروا فلسفة أرسطو حتى استطاع توماس الاكويني أن
يهضمها (انظر هاريس "Harris" ص ٤٠).

٣ - ان الحقيقة القائلة بأن توما الاكويني قد اشتق أفكاره ووافعه من عدد كبير من المصادر،
تقتضي أنه كان انتقائياً وليس له فلسفة متكاملة، كما تقتضي أنه كان يفتقد صفة الجدة
والابتداع أو بمعنى آخر، انه كلما توفر لنا قدرأ أكبر من المعرفة بفلسفة أرسطو ، والفلسفة
الاسلامية ، والفلسفة اليهودية ، وكذلك - وبالطبع - الفكر المسيحي السابق على عصر توما،
تشككتنا فيما هو من ابداع توما الاكويني نفسه ، هذا ان كان له ابداع خاص به (كوبلستون
"Copleston" ص ١٨١).

٤ - وفي القرن الثاني عشر والثالث عشر، وهي البداية الأولى للنهضة الأوروبية، مارست الكتابات
الفلسفية العربية تأثيرات هامة طبعت الجهود التي بذلها كل من ألبرت الكبير "St. Albert
Great" والقديس توما الاكويني... هذه التأثيرات لم تكن ذات طابع شامل وعميق فحسب، بل
ظلت - الى حد ما - مستمرة متواصلة، ومتعددة الصور والأشكال (رستشر "Rescher" ص
١٥٦، ١٥٧).

٥ - لقد ترك العربي بصمته العقلية وتأثيره الفكري على أوروبا الى وقتنا هذا. وقد قام العربي بهذا
الانجاز منذ زمن بعيد، قبل اعتراف العالم المسيحي به مُضطراً فيما بعد، ذلك لأن العربي قد
كتب اسمه على صفحات السماء بكتابة لا يمكن محوها، وذلك كما هو معروف لكل من يقرأ
الاسماء العربية للنجوم والكواكب المكتوبة على الكرة السماوية (وهو مجسم تبين عليه أسماء
الأجرام السماوية) نوابير "Draper"، ص ٤٢، المجلد ٢).

وفي الحقيقة، تمثل ما مارسته المعرفة العربية الاسلامية من تأثيرات ضخمة ومتنوعة وثرية على أوروبا
القرن الوسطى، القاعدة الأساسية التي بنى عليها هاسكينز Haskins كتابه المعنون بـ : "نهضة القرن
الثاني عشر". The Renaissance of the Twelfth Century.

الفكر الاقتصادي لفقهاء المسلمين وانتقاله الى فلاسفة اللاهوت : صورة اجمالية

عند وصولنا الى هذه النقطة من البحث، نجد أنه من المناسب أن نقدم صورة اجمالية عامة وموجزة عن المكون الأساسي للأفكار الاقتصادية التابعة من تصورات واجتهادات فقهاء المسلمين السابقين على ظهور الفكر الاقتصادي لفلاسفة اللاهوت. كما أنه من المناسب - أيضاً - أن نقدم ما يشهد لانتقال تلك الأفكار من الفقهاء المسلمين الى فلاسفة اللاهوت. وفي الحقيقة، يمكننا البرهنة على أن جهود العرب في الفقه والمعرفة، والتي تأثرت في بدايتها بالاطلاع على فلسفة الاغريق، ولكنها تطورت فيما بعد في ضوء الاسلام والهامة، ان ما أنجزه المسلمون من اجتهادات فكرية وفقهية لم يقتصر نورها على ارشاد فلاسفة اللاهوت في تكوين اتجاههم الفكري، بل أنها صارت جزءاً أساسياً من مكونات الفلسفة اللاهوتية وكتابات أصحابها.

ويمكننا باستعراض سريع للمؤلفات المتصلة بهذا الموضوع، أن نتعرف على عدد كبير من اعلام فقهاء العرب الذين أسهموا في تكوين الاتجاه الفكري لفلاسفة اللاهوت، سواءً أكان هؤلاء الاعلام من أبناء المشرق الاسلامي أم المغرب الاسلامي (٨). وكما كان الحال عند فلاسفة اللاهوت، كان السابقون عليهم من فقهاء المسلمين مشغولين باهتمامات روحية أوسع بكثير من مجرد الجوانب الاقتصادية للحياة، لذلك لم تكن الاهتمامات الاقتصادية هي المحور أو المركز في تفكير هؤلاء الفقهاء الاسلاميين، ولا في تفكير أولئك الفلاسفة اللاهوتيين. من أجل ذلك فإن المرء يجد في كتاباتهم جميعاً شكلاً من أشكال الاستدلال الفلسفي العقائدي، وليس مضموناً اقتصادياً صرفاً كما نعهذه اليوم في موضوع الاقتصاد، بمعنى أنه لن يثر المرء في كتاباتهم على تلك المبادئ الاقتصادية المجردة، والنماذج الاقتصادية العملية، والتي يجدها في الكتابات الاقتصادية المعاصرة. والسبب في ذلك يرجع الى أن جوهر النظام الأخلاقي للفقه الاسلامي والمسيحي قائم على أن كل تصرفات البشر وسائر جوانب حياتهم، بما فيها الجانب الاقتصادي، انما تستهدف غايةً روحيةً واحدة وهي : النجاة في الدنيا والآخرة بإبتغاء مرضاة الله. ولهذا لم يكن الفكر الاقتصادي الصادر عن فقهاء الاسلام والعرب ولا الفكر الاقتصادي الصادر عن فلاسفة اللاهوت الأوروبيين، مبسوطاً على نحو تفصيلي في كتب تخصص لموضوعاته وحدها، وذلك لأن مثل هذه المعالجة التجزئية لهذه الموضوعات الاقتصادية بمعزل عن الدين وفقهه، كانت أمراً غير مقبول عند كلا الفريقين، لأنها كانت تخالف ما استقروا عليه من مبدأ "وحدة المعرفة" باعتباره المبدأ الأساسي والجوهري للتعلم.

وليك بعض المقتطفات الاقتصادية المختصرة عن أربعة فقط من فقهاء العرب، وهي مستقاة من قائمة

تحتوى على الأقل ثلاثين اسماً من هؤلاء الفقهاء فيما بين سنتي ٧٠٠ - ١٤٠٠ ميلادية :

١ - أبو يوسف (٧٣١م - ٧٩٢م). وكانت الفكرة الرئيسية في أعمال هذه الفقيه مرتبطة بالمسؤوليات الاقتصادية للحكام، لهذا السبب، كانت أغلب دراساته أبو يوسف تتصل بالعلاقات الزراعية، وسياسة تحصيل الموارد المالية للدولة. وقد كان يفضل أن تأخذ الدولة حصّة معينة من الانتاج الزراعى من الفلاحين كمصدر من مصادر الدخل للدولة، باعتبار أن هذا الاجراء أفضل من فرضها مبلغاً ثابتاً من المال يؤخذ كإيجار للأرض الزراعية. وقد كان هذا الاجراء - عند أبي يوسف - أقرب الى العدالة، وأدى الى المساعدة على تحصيل دخل أكبر للدولة، لأنه يساعد على التوسع في الأراضي الزراعية. كما طرح أبو يوسف مبادئ معينة رأى وجوب مراعاتها في سياسة تحصيل الموارد المالية للدولة، تعتبر سابقة من الناحية الزمانية لتلك المبادئ، التي ناقشها الاقتصاديون الكلاسيكيون بعدها بقرون عديدة، والتي يطلق عليها غالباً مصطلح "مبادئ الضرائب" "Canons of taxation". وقد ناقش أبو يوسف قضايا هامة في هذا المجال كقضية القدرة على دفع الضرائب، وقضية معقولة الضرائب وملاستها لمصالح دافعي الضرائب، وقضية السياسة المالية للدولة في تحصيل الضرائب. ويناقش أبو يوسف كذلك الحاجة الى توفير البنية الأساسية الاجتماعية الاقتصادية اللازمة لإدارة شؤون الاقتصاد في الدولة (كالمطرق، والكبارى، والقنوات .. الخ). وهو يؤكد على أهمية نور السوق الحرة، وذلك داخل اطار الالتزام بأحكام الشريعة الاسلامية، كما يرفض أن تتدخل السلطة الادارية للدولة في الأسعار بمحاولة تعيينها أو تثبيتها، هذا مع تسليمه بأن تدخل السلطة الادارية للدولة لتنظيم شؤون السوق، قد يكون مطلوباً في بعض الأحيان، وذلك لحماية المجتمع من محاولات بعض التجار لاختفاء السلع وتخزينها، تمهيداً لاحتكارها، ولغير ذلك من الممارسات اللاأخلاقية، والتي على رأسها الاحتكار الرأسمالى.

٢ - أحمد بن حنبل (٧٨٠م - ٨٥٥م). باعتباره المؤسس الأول للمذهب الفقهي الرابع في تاريخ الفقه الاسلامي، ناقش أحمد بن حنبل عدداً كبيراً من مسائل الاقتصاد، كمسألة تعزيز وتدعيم ظروف الرخاء الاجتماعى الاقتصادى (أو بلغة الفقهاء : تحقيق المصلحة العامة)، وهي القضية التي

أفاض في بحثها ودراسة جوانبها التفصيلية، والتي أكد فيها على ضرورة وجود قدر أكبر من المرونة والواقعية فيما يتصل بالتعامل مع شئون الاقتصاد المتغيرة. وقد تكلم مؤيداً لبدأ تحقيق العدالة التنافسية لقوى السوق، والتي تكفل تحقيق المصالح لكافة أطراف التعامل، مما يمنع من ظهور الاحتكار الرأسمالي الضار بالجميع، ذلك الاحتكار الذي لو ظهر لوجب على الدولة أن تتدخل لمنعه وعلاج الأوضاع التي تسببت في ظهوره. كما أيد إعطاء أقصى الحريات للأفراد ليتعاقدوا فيما بينهم، وليقوموا بالمشروعات التجارية المشتركة، وفي هذه المسألة (مسألة المشروعات المشتركة) كان يجذب أن تذكر شروط التعاقد بين الشركاء، ويُنص عليها في عقد الشركة، وهو الموضوع الذي لم يشترط أو يوجبه غيره من الفقهاء.

٣ - أبو محمد بن حزم (مات سنة ١٠٦٤م) كان أبو محمد بن حزم ضليعاً في الفقه والتشريع، وكان مذهب الفريد في فهم المسائل الفقهية، مذهباً رافضياً للأخذ بالقياس العقلي في استنباط الأحكام، أما في ثروته الفكرية في شئون الاقتصاد، فقد كان ذا بصيرة نافذة جعلته يناقش كثيراً من تبعات الدولة ومسئوليتها الشاملة في هذا المجال، فناقش مختلف الوسائل والأجارات التي تكفل إزالة الفقر وتضمن إقامة العدالة الاجتماعية الاقتصادية، من خلال إعادة توزيع الثروات توزيعاً عادلاً. بجانب ذلك كان ابن حزم هو الفقيه الوحيد من بين فقهاء المذاهب الأربعة الذي حذر إيجار الأرض الزراعية، وذلك لأنه كان يرى أن مالك الأرض الزراعية يتعين عليه أن يتولى زراعة أرضه بنفسه، أو يتدخل في عقد مع طرف آخر، يلتزم أن يمقتضاه بنظام لاقتسام المحصول الزراعي بينهما. ولهذا السبب ذهب بعض المعاصرين إلى وصفه بأنه فقيه اشتراكي. وفي هذه النقطة نرى أنه من الواجب أن نشير إلى أن جمهور الفقهاء المسلمين يسمحون بإيجار الأرض الزراعية، ولا يحظرونها كما فعل ابن حزم.

٤ - أبو حامد الغزالي (١٠٥٨م - ١١١١م). وقد سَمَّاهُ "Watt" أعظم المسلمين بعد محمد (انظر وات "Watt"، ١٩٦٤ ص ٧ من مقدمة الكتاب). وإذا نظرنا إلى الفترة السابقة على حلول القرن الثالث عشر الميلادي، والذي شهد ظهور فلاسفة اللاهوت الأوروبيين من أتباع توما الأكويني، لوجدنا أن الإمام الغزالي يكاد يكون أشهر الفقهاء ممن ناقش مسائل الاقتصاد مناقشة متوسعة وشاملة. وفي الحقيقة فإن قطاعاً كبيراً من كتابه المرجعي الكبير "أحياء علوم الدين" قد

خُصص بصفة أساسية لدراسة القضايا الاقتصادية، مثل حرية التبادل والتعامل التجاري في السوق، ومستويات الإنتاج والفقر وتوزيع الدخل، وتقسيم العمل، والتجارة بين المدن، والسياسة المالية للدولة، والمبادئ التي ينبغي على الحكام الالتزام بها لتحقيق إدارة حكومية جيدة، والربا، والمقايسة، والحاجة إلى النقود، وتزييف النقود، وتخفيض قيمة العملات (متقدماً بقرون عديدة على عالم الاقتصاد جريشام "Gresham"، الذي اعتاد الناس أن ينسبوا إليه عادة أنه أول من توصل إلى القاعدة التي سُميت فيما بعد باسم "قانون جريشام" كما ناقش الغزالي أخلاقيات العمل بالسوق، وغير ذلك من الموضوعات ذات الطابع الاقتصادي الصميم (انظر غنصفر اصلاحي لمزيد من التفاصيل "Ghazanfer - Islahi").

وقد كان ثمة غير هؤلاء الفقهاء الأربعة المذكورين بعاليه من الأعلام البارزين في القرنين الوسطى في العالم الإسلامي، ممن كتبوا في مسائل الاقتصاد نخص بالذكر منهم ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨)، وابن القيم (١٢٩٢ - ١٣٥٠)، وابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٤) ومع ذلك وبالرغم من أن كل واحد من هؤلاء الفقهاء كان يعتمد بصورة واضحة على من سبقه من الفقهاء، إلا أنهم يبدون في صورة معاصرة من الناحية الزمنية لفلاسفة اللاهوت الأوروبيين من أتباع توما الأكويني، أما ابن خلدون فيأتي زمانه بعدهم، لهذا فيمكننا القول بأن الفلاسفة اللاهوتيين في أوروبا ممن ظهروا قبل سنة ١٢٠٠ ميلادية (وأولهم توما الأكويني) لم يتأثروا بالكتابات التي كتبها هؤلاء الفقهاء (ابن تيمية، وابن القيم، وابن خلدون).

ولعله من النافع لنا في هذا السياق أن نشير إلى بحث ممتاز عن الفكر الاقتصادي لابن خلدون وضعه ج. شبنجلر "J. Spengler". ويمثل هذا البحث عُولاً عن الآراء التي كان يراها شبنجلر من قبل، والتي سجلها في أعماله. وفي هذا البحث وقبل مناقشة الأفكار الاقتصادية لابن خلدون، قدم شبنجلر لمحة سريعة عن الفكر الاقتصادي لعدد آخر من أئمة الفقهاء المسلمين، الذين كتبوا في شؤون الاقتصاد في هذه القرون "الخاوية" والذين تُرجمت أعمالهم من العربية إلى اللاتينية، ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي فصاعداً. وقد اكتشف شبنجلر أن هؤلاء الفقهاء قد عالجوا أهم قضايا الاقتصاد المشابهة للقضايا التي أوردناها في الفقرات السابقة.

بينما يستشعر المرء في بحث شبنجلر شيئاً من النزعة الاستشراقية (التي تميل إلى الاقلاق من شأن إسهامات المسلمين في مجالات الفكر والعلم) نجد أنه - مع ذلك - يوافق على أن "معرفة ابن خلدون بعلم الاقتصاد تفوق وتتجاوز بكثير تلك المعرفة الموجودة في تراث الإغريق، بل إنه يُصرح قائلاً: "إن المرء

يجد نفسه مضطراً الى الاقرار بأنه بالمقارنة بين الأفكار الاقتصادية لابن خلدون، وتلك الأفكار الراسخة في الكتابات الأخلاقية الفلسفية لغيره من المسلمين، ليقر بأن المعرفة بالسلوك الاقتصادي في بعض الأوساط والدوائر (الفقهية) كانت معرفة في غاية العظمة والاتساع، وعلى ذلك فعلى المرء أن يعوده لتلك الكتابات التي دونها هؤلاء الفقهاء نوى المعرفة والخبرة الثمينة، اذا ما كان راغباً في التعرف على الوضع الحقيقي للمعرفة الاقتصادية عند المسلمين (شينجلر ص ٢٠٤). يمكن أن نضيف اليه أن المعرفة الاقتصادية الواسعة والعميقة التي كان يتصف بها ابن خلدون كانت متاحة ومعروفة في شكل أو آخر لأوائل فلاسفة اللاهوت من أتباع توما الاكويني، كما كانت متاحة للمعاصرين منهم لابن خلدون، وللاحقين من بعدهم كذلك. وهذه الحقيقة تتضح بجملة من مجرد نظرة استكشافية سريعة في التاريخ الفكري للعصور الوسطى. ذلك أنه عندما بدأت أوروبا تهتم بالعلم والفلسفة خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي، فإن العالم العربي الاسلامي في ذلك الوقت كان قد بلغ القمة العليا في هذه المجالات، أما أوروبا الناشئة فقد كانت تواقفة الى أن تتعلم لتصل الى ما وصل اليه المسلمون، وقد تعلمت أوروبا من المسلمين، واتخذ انتقال المعرفة أشكلاً متعددة ..

وأول هذه الأشكال، أنه في خلال القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر، سافر عدد من علماء أوروبا مثل قسطنطين الأفريقي "Constantine the African"، (وادلارد الياني) "Adelard of Bath" الى البلاد العربية، وتعلموا اللغة العربية، وعادوا الى أوروبا معهم ما حصلوه من معرفة اكتسبوها من العرب والمسلمين.

وثاني هذه الأشكال، أنه في خلال هذه الفترة كانت أعداد كبيرة من الطلاب الدارسين من ايطاليا، وأسبانيا، وجنوبي فرنسا يحضرون بانتظام تلك الطلقات الدراسية التي كان يعقدها علماء المسلمين، حتى يتعلموا على أيديهم الرياضيات، والفلسفة، والطب، وعلوم الفلك والجغرافيا، والجيولوجيا وغيرها من العلوم والمعارف، ثم انهم بعد حضورهم لفناهج دراسية محددة يُصبحون مرشحين للدرجة من درجات التخصص العلمي (كالاستاذية ونحوها) فيعينون معلمين في الجامعات الغربية الأولى، والتي تنبأها الأوروبيون ونظموا دراستها في نفس نظام الطلقات الدراسية عند علماء المسلمين (شريف "Sharif" ص ١٣٦). وقد كانت البواكير الأولى من قاعات المحاضرات في الجامعات الأوروبية الناشئة قد بدأ انشائها في مدن أوروبية متعددة مثل نابلي، ويادوا، وساليرنو، وتولوز، وسالامانكا، وأكسفورد، ومونبيلييه، وباريس. ثم حدث بعد ذلك

أن أنشأ مجلس فيينا "The Council of Vienna" في سنة ١٣١١ عدداً من مدارس اللغات الشرقية، وذلك بناءً على طلب تقدم به رايمندول "Raymund Lull" (١٢٣٢ - ١٣١٥)، وقد كان سبق له أن ساج في بلاد العالم العربي سياحاتٍ علمية عميقة، وتعلم اللغة العربية وأتقنها، وكتب عدداً كبيراً من الأعمال بهذه اللغة، وذلك بهدف "نشر الأفكار الدينية للكنيسة بين سكان البلاد العربية من المسلمين واليهود" (ديورانت "Durant"، ص ٩٠٩).

وثالث هذه الأشكال التي انتقلت خلالها المعرفة الى الأوروبيين من المسلمين، هي حركة الترجمة الواسعة، فابتداء من القرن الحادى عشر وحتى نهاية القرن الرابع عشر، نشطت الترجمة التي نقلت أعمال علماء العرب والمسلمين وفقهائهم وفلاسفتهم الى اللغة اللاتينية، ولم يقتصر الأمر على تلك الأعمال التي كُتبت باللغة العربية، بل شملت كذلك تلك الأعمال تُرجمت قبل ذلك من العربية الى العبرية. وكان التيار الذي حمل الفكر الاسلامى من منابعه الأولى والمكتوبة باللغة العربية وصبه في العالم المسيحي، هو تيار الترجمة من العربية الى اللاتينية (انظر ديورانت ص ٩١٠). وقد أخذت "حركة الترجمة" هذه في الظهور والانتشار في كل من أسبانيا، وإيطاليا، وفرنسا، ومن أعلام المترجمين العلماء، الذين ذكرهم مؤرخو العصور الوسطى كان ادلارد البائي، وقسطنطين الأفريقي، وميتشيل سكوت "Michael Scot"، وهرمان الجرمانى "Herman the German"، وبومونيك جانديسيلافى "Dominic Gundisilavi"، وجون اليبلى "John of Seville"، وبلاتو أوف تريفولى "Plato of Trevoli"، ووليام أوف لونا "William of Luna"، وجيرار الكريمونى "Gerard of Cremona"، والفرد أوف ساريشيل "Alfred of Sareshei"، وغيرهم كثيرون. وكان الكثير من هؤلاء العلماء ممن يستطيعون قراءة اللغة العربية والكتابة بها، وكانوا الى جانب ذلك متمكنين من لغات أخرى في هذا المجال من مجالات المعرفة (كالفارسية، والعبرية، واللاتينية) (انظر شريف "Sharif"، وديورانت "Durant"، ومايرز "Myers"). وأنه لمن الحقائق الثابتة في هذا الشأن أن الراهب الفرنسيسكانى روجر بيكون "Roger Bacon" (١٢١٤ - ١٢٩٤) كان ذا ثقافة عربية متمكنة. ولقد كان الأثر الخطير الذى أحدثته حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية في أوروبا، هو الذى حدا بجورجون ليف "Gordon Leff" الى أن يقول : كان الفارق الفكرى والعقلى بين القرن الثانى عشر والثالث عشر الجلائيين، في أوضح معانيه وأوسع دلالاته، هو الفارق بين الانتمال عن العالم الاسلامى والاتصال به" (انظر ليف Leff ص ١٤١). بل ان أثر

هذه الحركة ذهب إلى أبعد من ذلك، ففي خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، كان فلاسفة اللاهوت الذين درسوه باللغة اللاتينية، متأثرين بطريقة غير مباشرة بالكتابات التي دونها أسلافهم اللاتين السابقون عليهم، (انظر كرومبي Grombie ص ٢٠).

وفي خاتمة ذكر هذه الأشكال التي اتخذتها المعرفة في انتقالها من المسلمين إلى أوروبا، فإن ثمة مصدراً هاماً آخر أثر على انتقال المعرفة من المسلمين إلى الأوروبيين، وهو الانتقال الشفوي لهذه المعرفة، ذلك الانتقال الذي لا يتوافر لنا بشئ من الأعمال والدراسات الموثقة إلا الشيء القليل، ويختص بالانتقال الشفوي المعرفة بذهب تشيجني "Chejne" بعد أن تتبع الروابط بين فكر العرب وأسبان القرون الوسطى وأوروبا إلى أن هذا النوع من أنواع انتقال المعرفة كان واضحاً - بصفة خاصة - في مجال أسماء الأشياء والمواد، حيث تبادل كل من المسلمين والأوروبيين عدداً وافراً من أسماء الأشياء والمواد، فنقلها كل فريق منهم من لغة إلى لغة أخرى (انظر تشيجني ص ١١). أضف إلى ذلك أن الانتقال الشفوي للمعرفة من المسلمين إلى الأوروبيين كان يتم عن طريق الاتصال المستمر الدائم بين المسلمين والمسيحيين، خاصة وأن هؤلاء المسيحيين (الأوروبيين) لم تكن مسألة التواصل بينهم وبين المسلمين تشكل عقبة كاداء، وذلك نظراً لأن ظاهرة ازواج اللغة في أسبانيا كانت في ذلك الوقت ظاهرة شائعة، وما ذلك الأمر عجيب، فإن ثمانية قرون أو أكثر من ذلك التواصل القوي الوثيق بين البشر في مجتمع واحد (هو المجتمع الأسباني تحت الحكم العربي) ليكني أن يكون في حد ذاته سبباً مفضياً إلى كل من التفاعل الثقافي والاستمرارية الثقافية للمعرفة الإسلامية... فعند وضع هذا الاعتبار في الحسبان والتقدير، نجد أن التواصل الشفوي للمعرفة، يستحق مزيداً من الاهتمام، خاصة وأن هذا الانتقال الشفوي لم يقتصر على أسبانيا وحدها بل تخطى حدودها إلى ما ورائها من بلاد أوروبا (انظر تشيجني ص ١٢٠).

وبالرغم من كل ما سبق ذكره، يمكن للمرء أن يطرح هذا السؤال: إذا كان فقهاء العرب والمسلمين قد أثروا على فلاسفة اللاهوت في مجالات الفلسفة، والعلوم، والأخلاق، فما هو قدر تأثيرهم عليهم في مجال الفكر الاقتصادي؟ إن نظرة فاحصة موضوعية للحقائق التاريخية في هذا الشأن، سوف تقضي بالمرء إلى أن يخرج بنتيجة يقينية، مفادها أن تأثير فقهاء المسلمين في مجال الفكر الاقتصادي كان أعظم وأهم بكثير مما ناله من اعتراف بصفة عامة. ففي حقيقة الأمر، كانت الفرصة التي أتاحت للفكر الاقتصادي لفقهاء المسلمين ليؤثر على أوروبا العصور الوسطى، أعظم وأوسع من تلك الفرصة التي أتاحت للفلسفة العربية أو العلوم العربية للتأثير على أوروبا.

وكما سبق لنا أن ذكرنا من قبل، كان مجموع الموروث الفقهى والفكرى للصورة الوسطى، سواءً أكان إسلامياً أم مسيحياً، عربياً أم أوروبياً، مؤسساً على مبدأ "وحدة المعرفة" "Unity of knowledge"، وكان علم الاقتصاد فى حدود ما يعنيه من مفهوم ودلالة جزءاً من الفلسفة الأخلاقية، والتي بمقتضاها كان الإنسان يُقيم بانسانيته وليس بمقدار ما يملك من أشياء، كما كان الهدف الأقصى وغاية الغايات من جميع مظاهر السلوك البشرى، هى ابتغاء مرضاة الله والنجاة من عذاب الآخرة والفوز بنعيمها^(٩).

وبجانب الترجمة والانتقال الشفوى، كان يوجد شكلان آخران، أو مساران تدفقت عبرهما الأفكار الاقتصادية من بلاد الإسلام الى أوروبا. والمسار الأول هو مسار التبادل التجارى، والمسار الثانى هو مسار الانتقال الثقافى للنظم والعمليات الاقتصادية الى المجتمعات الأوروبية قبل العروب الصليبية وبعدها^(١٠). أما بخصوص التبادل التجارى، فقد بين عدد كبير من الكتاب كيف أن التبادل التجارى بين العالم العربى وأوروبا كان يتم عبر أراضى روسيا وبولندا، وشواطئ بحر البلطيق، وكان يصل الى بلاد شبه الجزيرة الاسكندنافية (السويد، والنرويج) وإلى بلاد أوروبا الوسطى الشمالية، بل وإلى جزيرة آيسلندا (انظر كوك "Cook"، و"دراپر" "Draper"، وهيتون "Heaton"، على سبيل المثال). ومع هذا تبادلت التجارى بين العالم العربى وأوروبا تم انتقال الأنظمة والعمليات الاقتصادية، وهو الموضوع الذى يشير اليه كارل بريرام كما سبق أن ذكرنا من قبل. ولم يقتصر انتقال الأنظمة والعمليات الاقتصادية على تداول العملات العربية وانتقالها من البلاد العربية الى أوروبا وشيوع استعمالها الحر فى أوروبا القرون الوسطى، بل شمل كذلك انتقال العديد من أساليب وطرق التجارة، وكذلك انتقال الروح التجارية المعتمدة على الاقدام والشجاعة والجسارة فى ارتياد مصادر الرزاق. أضف الى ذلك أن ثمة عنصر فعال آخر، هو عنصر تأثير العرض الجيد للسلع بدأ ينتشر فى أوروبا نتيجة لورود العديد من البضائع والسلع الجديدة عليها، من بلاد العالم الاسلامى (انظر كوك Cook من ٢١٩).

أما روح الاقدام والجسارة فى ارتياد مصادر الكسب والأرباح فقد سبق لفقهاء المسلمين أن حثوا عليها ورغبوا فيها، وجعلوها الاعتبار المهيمن على النشاط التجارى والحارس على مصالحه. وقد كان علماء المسلمين فى تلك الفترة يميلون بالفعل الى تأييد الروح التجارية فى ادارة الدولة (والمسماة فيما بعد بالنزعة المركنتيلية "Mercantilism" (وهى كلمة تعبر عن ذلك النظام الاقتصادى التى نشأت فى أوروبا فى القرون الوسطى مصاحباً لتدخل النظام القطاعى، وكان القصد منها تعزيز ثروة الدولة عن طريق التنظيم

الحكومي الصارم لكل الاقتصاد الوطني، وانتهاج سياسات تهدف إلى تطوير الزراعة والصناعة، وإنشاء الكيانات الاحتكارية للتجارة الخارجية)^{٢٠٣}. وقد كان ميل علماء المسلمين إلى تلييد الروح التجارية والحث عليها والترغيب فيها، أكثر ظهوراً وصراحة مما كان لدى الأوروبيين المسيحيين... وكان السبب في ذلك هو أن الكثير من الكتابات الفقهية الإسلامية المبكرة، كتبت في داخل بيئة ومنظومة اجتماعية تؤيد هذه الروح وتعمل على أساسها^{٢٠٤}. (انظر كوك، ص ٢٢٦).

وزد على ما سلف ذكره، أن يوبوفيتش Udovitch يعلن عن اكتشافه لعقد من عقود المضاربة تم في القرن الخامس عشر الميلادي بين أحد تجار مدينة البندقية وبين أحد التجار العرب من سكان مدينة الاسكندرية^(١١). وكانت عقود المضاربة التجارية وغيرها من العقود التجارية، تنتمي في أصل نشأتها إلى العالم العربي الإسلامي، ثم انتشرت منه إلى أوروبا اللاتينية، سواء عن طريق الاتصالات التجارية أم عن طريق ما كتبه فقهاء المسلمين في مؤلفاتهم (والتي تُرجمت فيما بعد إلى اللاتينية). وبالمثل من ذلك، فقد ساعد ظهور العديد من الأدوات والوسائل والأنظمة التجارية الأخرى على تطوير التجارة والتبادل داخل دول أوروبا، ويكتمل هذا لهذه الأدوات والوسائل والأنظمة التجارية، نذكر الفواتير والكمبيالات (أو السفتجة عند العرب)، وخطابات الضمان (أو الحوالة)، والمراكز التجارية المتخصصة (أو الفندق في أصل استعماله عند العرب)، والبنوك الخاصة في صورتها المبكرة (أو نظام المعونة عند العرب). وفي نفس هذا الاتجاه، يؤكد كرامرز Kramers تأكيداً يصل إلى حد القطع واليقين، أن وثيقة الاقرار بالدين وهي المسماه "IOU" يرجع أنها أشتقت اسمها من الكلمة العربية "صك"، والتي تطورت على ألسنة الأوروبيين إلى كلمة "شيك" (انظر كرامرز، ص ١٠٢). ولا يقتصر كرامرز على تعقب الأصول العربية للعديد من المصطلحات التجارية الأخرى، بل يتكلم عن تلك الطرق المتعددة، التي أدت عن طريقها العلاقات التجارية إلى التعاون الوثيق بين المسلمين والمسيحيين (كرامرز، ص ١٠٢).

والى هنا تحاول هذه المناقشة أن تيرهن على أن الفرص كانت متاحة أمام فلاسفة اللاهوت في القرن الثالث عشر الميلادي في صورة ما توافر لديهم من مصدر ثرى ضخ من الأفكار الاقتصادية، والأنظمة الاقتصادية، والعمليات الاقتصادية، والتي كان بمقدورهم أن يستعينوها من العالم العربي، ويتمثلوها في اقتصادهم، ويسجلوها في كتاباتهم اللاهوتية الفلسفية. ومع ذلك فريما سأل سائل: لماذا لا يعثر المرء في كتابات هؤلاء الفلاسفة اللاهوتيين، إلا على قدر يسير فحسب من ذكر لكتب الفقهاء المسلمين والاشارة اليها؟

« المترجم

وثمة أسباب عديدة لتفسير الندرة الشديدة في ذكر مراجع الفقهاء المسلمين أو الإشارة إليها في كتب فلاسفة اللاهوت. وأول هذه الأسباب : وجود الموقف الديني لهؤلاء الفلاسفة تجاه الاسلام بصفة عامة، وتجاه فقهاء العرب بصفة خاصة. وتمثل فترة الحروب الصليبية والتي سجلها التاريخ تسجيلاً مُفصلاً، كما تمثله في عصرنا الحالي حركة "الاستشراق" Orientalism المعاصرة (انظر بكنجهام "Bekingham"، ودانيل "Daniel"، وسد "Said"، ووايت "White"، على سبيل المثال). ويمكن للمرء كذلك أن يرجع أن اصرار شومبيتر على فكرته عن "الفجوة الكبيرة" والقرنين الخاوية يمثل مظهراً لهذا الموقف الذي وقفه فلاسفة اللاهوت من قبل تجاه الفقه الاسلامي^(١٢). وفوق ذلك فإن من الحقائق الثابتة المقررة، أن فلاسفة اللاهوت كانوا على وعي تام وفهم دقيق للاسلام ولآراء فقهاء المسلمين وفلاسفتهم أمثال ابن سينا، وابن رشد على الأخص، ولكن فلاسفة اللاهوت كانوا يرون أن الاسلام وراث فقهاه وفلاسفته، يشكل تهديدات خطيرة للعقيدة المسيحية. وكشاهد على هذه المخاوف، نجد تلك القائمة المكونة من ٢١٩ اتهاماً (والتي كانوا يطلقون عليها "هرضات ابن رشد") والتي نشرها في سنة ١٢٧٧ اثنين تيمبيين "Etienne Tempier"، أسقف باريس (انظر ديورانت ص ٩٥٧-٩٥٨). وقد أدت الموجات المتلاحقة من حركات الترجمة من اللغة العربية الى اللاتينية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وما جليه من اكتشاف للفلسفات الاغريقية والفلسفات الاسلامية، وإطلاع على ما تمثله هذه الفلسفات من تحديات لمخالفتها للفلسفة المسيحية، الى مخاوف الأوروبيين من أن تُهدد هذه الفلسفات باكتساح كامل للعقيدة التي يدين بها العالم المسيحي، ما لم تكن المسيحية قادرة على أن تبني لنفسها فلسفة مضادة لتلك الفلسفات (انظر ديورانت ص ٩٤٩).

ويستمر ديورانت قائلاً أن توما الاكويني توصل الى أن يكتب مؤلفاته الشاملة في اللاهوت المسيحي، ليوقف ذلك التدهور والانهايار الذي أصاب العقيدة الدينية المسيحية، من جراء ادخال الشروح والتفسيرات العربية التي وضعها ابن رشد على مؤلفات أرسطو، وفي الحقيقة يمكننا أن نعزو ذلك الجهد الكبير الى بذل توما الاكويني في تصنيف مؤلفاته اللاهوتية، ليس الى حبه لأرسطو ولكن الى خوفه من ابن رشد (انظر ديورانت ص ٩٥٤).

ونتيجة لذلك كان توما الاكويني قادراً على أن يتغلب على خوفه من ابن رشد، وذلك باعتماده الكامل على فلسفة الامام الغزالي (التي كان مشهوراً عنها مخالفتها لفلسفة ابن رشد). وطبقاً لما يقوله مايرز فانه

حيث كان الغزالي يضع العلم والفلسفة والعقل في مرتبة أدنى من الوحي الإلهي والمعتقد الديني، فقد تقبل فلاسفة اللاهوت هذا الموقف الفكري للغزالي، الذي صار بعد ذلك السمة المميزة لعظم فلسفة القرون الوسطى في أوروبا (انظر مايرز ص ٣٩ - ٤٠) (١٣).

أما جورجى Jaffa فهو أكثر تفصيلاً في هذه النقطة، حيث يؤكد أن "توما الأكويني التزم بموقف الغزالي وبمؤلفه الكبير في أحياء علوم الدين، في حديثه عن العقيدة المسيحية، وفي مواضع أخرى من كتابه في "علم اللاهوت" (انظر موسوعة كولبير، Collier's Encyclopedia، ص ٣١٣، مجلد ١٢). وفي الحقيقة كان كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" موجهاً في المقام الأول ضد أرسطو العرب ابن سينا، الذي كانت نزعة في تقديم العقل على الوحي في إمكانية التعرف على الحقيقة الدينية، بمثابة تحدٍ للإسلام، كما كانت بمثابة تهديد للعقيدة المسيحية لأوروبا اللاتينية. وفي ظل هذه البيئة التي تتضاد فيها المواقف والفلسفات الدينية الاجتماعية، لم يكن من المعقول أن يعتمد الأوروبيون اعتماداً صريحاً على المصادر العربية الإسلامية "المخالفة" لعقيدتهم، وذلك لأن العالم المسيحي كان يعاني من متاعبه واضطرابات الداخلية.

ومن الأسباب التي تفسر الندرة الشديدة في ذكر كتب الفقهاء المسلمين ومراجعاتهم في كتابات فلاسفة اللاهوت، ما يجب التنبيه إليه من أن اقتباس المعرفة من الآخرين بدون الاعتراف بحقوقهم لم يكن شيئاً نادر الحدوث من قبل فلاسفة اللاهوت وغيرهم من المفكرين في ذاك الوقت، بما فيهم بعض مفكرى العرب، إذ لم تكن "حقوق المؤلف" بمصطلح القرن العشرين قد عرفت بعد. ومن شواهد ذلك أن الراهب الومينيكي الأسباني راييموند مارتن Raymond Martin، والذي كان علماً من كبار المعاصرين لتوما الأكويني، قام بنقل أجزاء كثيرة من كتب الإمام الغزالي: "التهافت"، "مقاصد الفلاسفة"، "والمُنقذ من الضلال"، "ومشكاة الأنوار"، "وأحياء علوم الدين"، بدون أن يشير إلى ذلك أدنى إشارة. (انظر شريف Sharif ص ١١ - ١٣). ومع ذلك فإن القديس توما الأكويني كان استثناءً من هذه الظاهرة، لأنه كان بإمكانه أن ينقل من كتب ابن سينا، وابن رشد، والغزالي، وغيرهم، رغم أن فلاسفة اللاهوت كانوا يرفضون تلك الأفكار التي كانت تتعارض مع التعاليم المسيحية، ويتبنون تلك الأفكار التي كانت تبدو متوافقة مع تلك التعاليم، وذلك كما يقول مايرز. وفوق ذلك فقد جعل ألبرتوس ماجنوس Albertus Magnus وتلميذه القديس توما الأكويني، "جعلاً الغلبة القصوى لجهودهما هي أن يقوموا بالتوفيق بين كل من الفلسفة الإسلامية والأرسطية من جهة، والعقيدة الدينية المسيحية من جهة أخرى" (انظر مايرز ص ١٦).

خاتمة

غرضنا من هذا البحث هو أن نثبت ذلك التأثير العظيم الذي أحدثته كتابات الفقهاء المسلمين على الفكر الاقتصادي الأوروبيين كما تجلى هذا التأثير في كتابات فلاسفة اللاهوت في القرون الوسطى، كما نستهدف أيضاً لفت النظر الى ذلك التعظيم الخطير في تاريخ علم الاقتصاد - بل هو في الحقيقة تعظيم خطير في تاريخ الأفكار - والذي أدى الى حجب الاسهامات العميقة التي أسهم بها فقهاء المسلمين في هذا المجال، واغفالها اغفالاً يكاد يكون تاماً. وقد كان الباحث الأساسي الذي حدا بكتاب هذا المقال الى كتابته هو أن يلفت الانتباه الى تلك "البقعة الممتعة" في تاريخ الفكر الاقتصادي، وأن يثبت أن فكرة شومبيتر عن "الفجوة الزمنية الكبيرة" هي فكرة يتعذر الدفاع عنها تماماً (وذلك لمجافاتها لوقائع التاريخ)، وأن يبين أن فقهاء المسلمين ومفكرهم وفلاسفتهم كانوا أكثر من مجرد "شراح" أو "نقل" للفكر الاغريقي، وأن يبرهن على أن فلاسفة اللاهوت من أتباع الاكويزي في العصور الوسطى كان لديهم كل من الدافع والفرصة ليتمثلوا تلك الآراء والأفكار التي نضجت في العالم العربي الاسلامي وأنت أكلها، وأن فلاسفة اللاهوت قد عملوا بموجب هذا الدافع الى استثمار هذه الثروة الفكرية، واغتنموا هذه الفرصة التي أتاحت لهم الاطلاع على هذه الأفكار.

ويتعين هنا أن نقرر بشكل قاطع بات أنه ليس من هدف هذا البحث أن ننتقص من الانجازات الضخمة التي قدمها فلاسفة اللاهوت، أو نعطي انطباعاً يوحى بأنهم كانوا يفتقدون الأصالة وروح الابتكار. وليس من غرضنا كذلك أن ننكر ذلك المقدار الضخم من التراث الاغريقي الذي توافر لفلاسفة المسلمين وفقهائهم، والذي بنوا عليه صرحهم الفكري الشامخ، مستلهمين روح عقيدتهم اليمانية الفتية، ومكتزمين بأحكامها^(١٤). ومع ذلك فإن الاطلاع على ما كتبه فقهاء المسلمين في الاقتصاد يجعل المرء مرتاباً في سلامة فكرة شومبيتر عن "الفجوة الكبيرة". أضف الى ذلك أن المرء ليخالجه نفس هذا الارتياح، حين يلاحظ أن المؤرخين الغربيين المعاصرين الذين أرخوا للفكر الاقتصادي تجاهلوا تلك الاسهامات الضخمة التي أسهم بها فقهاء المسلمين في تطوير الفكر الاقتصادي والأنظمة الاقتصادية في خلال العصور الوسطى، ولا يتغير الأمر أن يكون تجاهل هؤلاء المؤرخين عن سوء قصد أو عن سهو وغلط^(١٥). وحتى

لو فرضنا جدلاً، رغم أن الدليل الحي يناقض هذا الافتراض، أنه في خلال الفترة التي عاشها شومبيتر لم يكن ثمة من المؤلفات المتوافرة، والتي تمكن من استكشاف الروابط الفكرية في العصور الوسطى، بين فقهاء الاسلام وفلاسفة اللاهوت، مع التسليم بهذا الافتراض. فإنا نقول ان الثروة في البحوث والكتابات المتعلقة بهذا الموضوع، والتي نشرت بعد شومبيتر والى أيامنا هذه، قد أقامت الحجة على مؤرخي الفكر الاقتصادي المعاصرين، بل أقامت الحجة على سائر المشتغلين بشئون الاقتصاد وعلمه، فلم يعد سائفاً - بعد ذلك - أن يستمر على ذلك الخطأ الذي وقع فيه شومبيتر، وإلا كانوا قد أخطأوا في حق الموضوعية ونزاهة البحث. لذلك ينبغي أن نعامل إسهامات فقهاء المسلمين في مجالات الفكر الاقتصادي وعلم الاقتصاد بصفة عامة يمثل ما نعامل به إسهامات الاغريق والرومان في هذا المجال، وذلك بالاعتراف بإسهامات المسلمين، وحتى نزيل أى مانع من "الموانع" التي ذكرها شومبيتر وزعم أنها منعت من تواصل المعرفة بين الأجيال، وحتى يعكس هذا الفرع من فروع المعرفة، وهو علم الاقتصاد، صورة حقيقية لذلك النضال المتواصل والصراع المستمر بين أفكارنا وأفكار السابقين علينا، وذلك حسب تعبير شومبيتر نفسه والذي يدل على المعية وإكاء. ولكي تستمر عملية تسلسل الأفكار وتحديثها من جيل الى آخر فلا يوقفها شيء. وهذا هو حقا ما يمليه علينا البحث العلمى الجاد، وذلك يتحصف البحث التاريخي للأفكار الاقتصادية بصفة التواصل والاستمرارية، والتي يستحقها أى فرع من فروع المعرفة.

ملاحظات

١ - صنف شومبيتر كتابان آخران لهما أهميتهما في هذا المجال، وهما "نظرية التطور الاقتصادي" (سنة ١٩١٧)، "الدورات التجارية" (١٩٣٩)، وكلا الكتابين في مجال نظرية الدورات التجارية. وكما كان ويسلي ميتشيل Wisley Mitchell يعتقد أن دراسة الدورات تعتمد على قدرتنا على فهم واستيعاب العملية الرأسمالية بأكملها، فكذلك كان تصور شومبيتر لهذه النقطة، وذلك في موضوع تناوله في كتابه "الرأسمالية، والاشتراكية، والديمقراطية" (سنة ١٩٤٢).

٢ - على سبيل المثال، انظر ش. م. غزنفر "S.M. Gazanfar" و أ. عظيم اصلاحي A. Azim Islahi "الفكر الاقتصادي عند أحد فقهاء العرب: أبي حامد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١م)". وقد نُشر هذا البحث في مجلة تاريخ الاقتصاد السياسي العدد ٢٢، (خريف سنة ١٩٩٠ ص ٢٨١ - ٢٩٠).

٣ - من أجل أن يُعزّز شومبيتر الطبيعة العلمية لفكر فلاسفة اللاهوت الكوثنيين، قال: "أنهم قدموا لنا مبادئ في البحث لها منهجها المنظم في الاستدلال والتحليل. وقد ابتدعوا لغة ومنطقاً فقهياً كان قابلاً للتطبيق في عدد كبير من المجالات الاجتماعية. وبمقدار ما كانت الحقائق التي طرحوها ذات طابع اقتصادي، كان تحليلهم لها ذا طابع اقتصادي كذلك (ص ٦٩)" ومع ذلك فإن تلك المنهجية المنظمة في البحث والاستدلال، وفدت اليهم ممن سبقهم من فقهاء المسلمين، وذلك لأن "منهج البحث المنظم الذي أخذ به فلاسفة اللاهوت المسيحيين في القرون الوسطى، كان قد سبق له من قبل أن كان شائعاً لدى فقهاء المسلمين قبل توما الاكوميني" (انظر تشيچني Chejne ص ١١١ - ١١٢).

٤ - وقد صدر حديثاً لتود لوري Todd Lowry كتاب ينتقد فيه شومبيتر لقصوره في التعرف على الأصول الاغريقية للتحليل الاقتصادي الحديث (انظر كتاب لوري "الأصول القديمة للافكار

الاقتصادية ص ٩ فى المقدمة). وفى هذا الكتاب كان موقف لورى مشابها لموقف شومبيتر، من حيث اغفال دور الاسهامات العربية الاسلامية فى النهضة الأوروبية، ومع ذلك فإن لورى قد أشرف على مُصنّف يضم مجموعة من المقالات لعدد من الكتاب، ومن ضمنها مقالة ممتازة عن الفكر الاقتصادى الإسلامى (انظر كتاب لورى "الفكر الاقتصادى فيما قبل المرحلة الكلاسيكية). أضيف الى ذلك، أنه بناءً على محادثتي واتصالاتي الشخصية مع تود لورى، فإنه يمكن القول بأنه يكاد يكون الوحيد من بين مشاهير علماء الفكر الاقتصادى المعاصرين، الذى يؤيد الاعتراف بقيمة وأهمية اسهامات الفقهاء العرب والمسلمين. وفى خطاب حديث أرسله الى كاتب هذا البحث يقول لورى "لقد تلقى الأوروبيون فى العصور الوسطى معرفتهم بالاقتصاد الاغريقى على طبق اسلامى" (وقد أُرخ خطابه هذا فى ٢٢ أغسطس ١٩٩٠). وإن تجاوز الحقيقة اذا ما قلنا أن هذا "الطبق" قد أضاف اليه فقهاء المسلمين وفلاسفتهم اضافات جوهرية نفعا بها الأوروبيين.

٥ - ثمه عدد كبير من المطبوعات التى صدرت باللغات الفرنسية، والألمانية، والانجليزية، والاسبانية، والتى تؤكد بالوثائق المحققة وجود ذلك التأثير الكبير لفقهاء الاسلام وفلاسفته على فلاسفة العصور الوسطى فى أوروبا. انظر على سبيل المثال الكتب المذكورة فى شيت المراجع من تأليف فورجت Forget (سنة ١٨٩٤)، وجويشن Goichen (سنة ١٩٤٤)، وهاموند Hammond (سنة ١٩٤٧)، ومهرن Mehren (سنة ١٨٩٠)، وبالاسيوس Palocios (سنة ١٩٢٥)، ويلسنر Plessner (سنة ١٩٢٨)، ورينان Renan (سنة ١٩٢٨)، وفينسك Wensinck (سنة ١٩٤٠)، ووستفيلد Wustenfeld (سنة ١٨٧٧) وغيرها من الكتب.

٦ - وقد يجوز للمرء أن يبرىء شومبيتر من تهمة الاغفال العمدى لاسهامات المسلمين فى نهضة أوروبا وذلك اذا اتبع هذا المنطق التالى الذى يقول: لعل اغفال شومبيتر لاسهامات المسلمين كان ببساطة نوعاً من السهو الغير مقصود، وهو سمة غالبية عليه وعلى مفكرى هذه العصور، وهذا يعنى أن موقفه ذاك لا يعد عملاً تعصبياً متعمداً، بل مجرد عادة وظاهرة دائمة ومستقرة فى نفوس الأوروبيين، وهى تعكس صورة كحاجز ثقافى تحول دون تصرب مصادر المعرفة القادمة من

منايع غير أوروبية، وذلك باعتبار هذه المنايع ملوثة بالأفكار المخالفة للتصورات الغربية^٧ وذلك حسب تعبير دانييل Daniel ووصفه الموجز لهذه الظاهرة. (انظر دانييل "الحاجز الثقافي" The Cultural Barrier ص ٨٧). ولعل شومبيتر كان على غير وعي وبإسهامات فقهاء المسلمين وتأثيراتهم على فلاسفة اللاهوت، أو ربما كان وعيه بهذا الموضوع وعياً غير دقيق، وربما كان يشعر أنه ليس ثمة من الضرورة ما يلزمه بالتعرف على المؤلفات العربية في هذا المجال أو يذكر شيء فيها، وذلك لأن جمهوره الذي يقرأ له هو جمهور الغربيين. وحيث أن شومبيتر لم يكن قد أتم كتابة كتابه "تاريخ التحليل الاقتصادي" (حيث توفي قبل نشره)، فلعننا نقول أنه لو كان قد مَدَّ في عمره (بما يسمح له بمراجعة هذا العمل) لكان قد أضاف إلى كتابه ما يدل على تكثير الفقهاء والفلاسفة المسلمين على فلاسفة اللاهوت في أوروبا. ولا يمنع ذلك الافتراض من أن نقول، معتمدين في قولنا على ما ذهب إليه أحد المؤرخين المعاصرين، أن اغفال شومبيتر للتأثيرات الإسلامية على فلاسفة اللاهوت يُعَدُّ من أكثر الأمور مدعاة للدمشة والتعجب، ذلك لأنه قضى مدة من عمره خلال مرحلة أعداده لمواد كتابه المذكور في بلد عربي هو مصر... كما أن شومبيتر عمل في مكتبة جامعية هي الأولى على المكتبات في تجهيزها وتنظيمها ويُسِّر الوصول إلى مراجع البحث فيها، (وهي مكتبة كريس Kress بجامعة هارفارد) وقد اقتبست هذه العبارة الأخيرة من خطاب أرسل إلى الكاتب مؤرخاً في ٢١ / أكتوبر / ١٩٨٨، وقد كتبه المؤرخ المعاصر جيرجن باكهاوس Jurgen Backhaus من جامعة ريجك "Rijks"، ليمبرج "Limberg"، (Netherland" imgkvh). وانظر كذلك الملاحظة رقم ١٢ فيما بعد.

٧ - لعله من النافع لنا هنا أن نذكر أنه لكي يتعرف كاتب هذا البحث على النوافع التي حدث بشومبيتر إلى اغفال الفكر الاقتصادي لفقهاء العرب والمسلمين، فقد اتصل (الكاتب) بعدد من العلماء الذين كانوا على صلة وثيقة بشومبيتر. وإذا كان كاتب هذا البحث لا يقصد من بحثه أن ينال من شومبيتر أو أن يلقي عليه الاتهامات التي تطلع في نزاهته العلمية وفي سلامة نوافعه، إلا أن هذا لا يمنع من ذكر بعض التعليقات التي صرح بها زملائه، وبنوها في خطاباتهم التي

أرسلوها لكاتب هذا البحث. ومن ذلك قول الأستاذ مارك برلمان "Mark Perلمان" (من جامعة بيتسبرج Pittsburg) الذي ضمنه خطابه المؤرخ في ١٨ يونيو ١٩٩٠ والذي قال فيه عن شومبيتر : " على الرغم مما يتصوره المعجبون بشومبيتر والذين يثنون على نزاهته العلمية فقد كان رجلاً غريب الأطوار، ذلك أنه قد مارس تعصبه ضد المسلمين بشكل أساء إليه اساءة بالغة". ومن هذه الشواهد أيضاً ذلك الخطاب المؤرخ في ١ يونيو ١٩٩٠، والذي أرسله الأستاذ ستروسلر E. Streissler بمعهد علم الاقتصاد، جامعة فيينا ، بالنمسا، حيث قال عن شومبيتر : لم يكن شومبيتر عالماً واسع الأفق بل كان أقرب إلى أن يوصف بأنه يعجز عن أن يرى ما لا يجب أن يراه... لهذا فإن كتابه الصادر ١٩٥٤ بعنوان "تاريخ التحليل الاقتصادي" كان ينبغي أن يحمل عنواناً آخر يكون مناسِباً للمادة التي يحتويها الكتاب، وذلك كان يكون عنوانه "جوزيف شومبيتر : مخترعات من الأفكار التاريخية". ويستطرد الأستاذ ستروسلر قائلاً أنه لمن المؤسف أن الاعجاب بشومبيتر - رغم تحيزه وتعصبه لا يزال منتشرأ بين أوساط المتعلمين -. ولكن ستروسلر يبدى تفهمه لموقف شومبيتر في قوله عنه " لعل شومبيتر كان غافلاً عن تأثير الفقهاء المسلمين على أوروبا اللاتينية، ولذلك لم يُشر اليهم في كتابه " .

أما الأستاذ كيرت روتشيلد Kurt Rothschild (من جامعة لينز Linz بالنمسا) فقد أرسل لكاتب المقال خطاباً مؤرخاً في ١٤ يونيو / ١٩٩٠ يقول فيه "إذا نظرنا إلى الاتجاه الفكري لشومبيتر بصورة اجمالية، لم نندهش إذا وجدناه يغفل الاسهامات الفكرية الهامة التي أسهم بها فقهاء وفلاسفة المسلمين في النهضة الفكرية لأوروبا العصور الوسطى ...

لذلك فإنه تجاوز تلك الفترة الزمنية الكبيرة، والتي سماها "بالفجوة الكبيرة" لأن أغلب المؤلفات التي تعرضت لدراسة الاقتصاد ومعارفه أهملت ذكر هذه الاسهامات التي شغلت تلك الفترة الزمنية الكبيرة. لهذا السبب، فانتنا نجد أن الموسوعة الضخمة الصادرة في ١٧ مجلداً في سنة ١٩٦٨، أعنى موسوعة العلوم الاجتماعية لا تشير إلى اسهامات فقهاء المسلمين التي تتحدث عنها. ويبدو أن سبب هذا الاشكال يرجع بصفة رئيسية إلى ما توارثه أبناء الحضارة الغربية المعاصرة من مواقف فكرية متطرفة في تركيزها على

الى مصدرها، رغبة منه في اخفائها عن القراء). وقد ألهم هذا القسيس، ألهم توما الاكويني بأن يضع كتابه في «الرد على غير المسيحيين Summa contra Gentiles». وكان هذان الكتابان قد وضعما بناء على طلب مجمع الرهبان الدومينيكيين، وكان الهدف منهما هو الرد على آراء الفلاسفة والمفكرين الأوروبيين ضد العقيدة المسيحية. وثمة مصدر آخر من مصادر اطلاع توما الاكويني على مؤلفات الغزالي، وهذا المصدر يتمثل في العالم اليهودي ابن ميمون - Mai-monides والذي كان قد اقتبس بعضاً من أفكار الامام الغزالي التي دونها في كتابه «مقاصد الفلاسفة» (انظر كتاب مايرزمن ص ٤٢ - ٤٣، وانظر كتاب شريف من ص ١٣٦٠ الى ص ١٣٦٢). وفوق ذلك كله يصبح تأثير الغزالي على القديس توما الاكويني تأثيراً واضحاً الى حد بعيد، عندما يقوم المرء بنظرة مقارنة الى الفهارس التفصيلية لمحتويات كل من كتاب الغزالي «الاحياء» وكتاب توما في «اللاهوت»، فقد عالج كتاب توما الاكويني عدداً كبيراً من الموضوعات المتطابقة مع موضوعات كتاب الغزالي، بما فيها تلك الموضوعات المتعلقة بعلم الاقتصاد، كما التزم توما الاكويني في كتابه نفس الاتجاه المنهجي الذي أخذ به الغزالي في كتابه (من قبل).

١٤ - في الحقيقة، تقتضي الموضوعية من المرء أن يعترف كذلك بأن بعض علماء العرب قد يكونون ممن تأثر بالكتابات المسيحية في عصورها الأولى. واذك، فإنه بالرغم من عجزنا عن التعرف على الكيفية التي انتقلت بها أفكار أوغسطين Augustine الى الغزالي، ولا الوسيلة التي تم عبرها انتقال هذه الأفكار، الا أنه من الجائز أن هذه الأفكار كان لها رواجها في الأوساط الفكرية التي نشأ الغزالي فيها وانتفع بمعارفها». (انظر كتاب شريف ص ١٣٦٠). ومع هذا، فإنه بالرغم من أن الدليل على هذا الزعم مفقود، الا أنه «توجد أدلة قوية وكثيرة، تبرهن على انتقال أفكار الغزالي الى الأوروبيين» (انظر كتاب شريف ص ١٣٦١)، وكذلك انظر كتاب بالاسيوس).

١٥ - بينما يرى كاتب هذا البحث أن ثمة أسلوباً متبعاً في الفكر الاقتصادي، يميل الى اغفال اسهامات فقهاء المسلمين في هذا المجال، وذاك بالكون الى فكرة شومبيتر عن «الفجوة الزمنية الكبيرة»، فإنه من الجدير بالذكر أن نقول أن بعض العلماء الاعلام المعاصرين الذين يعارضون شومبيتر في هذه النقطة، يقعون في أخطاء من نفس نوع خطئه، وربما يكون خطؤهم هذا عن

سهو غير مقصود. لذلك يقول أوتولا نجهولم Otto Langholm «لم يعد ثمة أى مبرر التمسك بهذه الطريقة فى البحث، والتي أحدثت خلطاً واضطراباً فى دراسة تاريخ علم الاقتصاد فى القرون الوسطى، ذلك الخلط والاضطراب الذى بدأ منذ أكثر من قرن مضى، وأعنى بهذه الطريقة طريقة صياغة الأحكام العامة والتعميمات التاريخية الشاملة، بالاعتماد على عدد قليل من أسماء المشاهير المعروفين من رجالات التاريخ، بدون أى مراعاة للقوانين التى تحكم سياق الأحداث واستمراريتها وتواصلها عبر الأجيال المتلاحقة. وقد وقع فى هذا الخطأ أفضل كتاب دراسى فى هذا المجال، فقد أخذ يقفز وإثبا من قرن الى آخر، غير ملتزم بخط واضح أو أسلوب دقيق فى البحث» (انظر كتاب لانجهولم ص ٦). ورغم ما أطلقه لانجهولم من تحذير فى هذا الصدد، الا أنه اتبع فى كتابه نفس الأسلوب الذى اتبعه شومبيتر من حيث القفز على المرحلة التاريخية التى أسهم فيها فقهاء المسلمين وفلاسفتهم فى تكوين الفكر الأوروبى فى العصور الوسطى، واغفالها.

كل ما هو أوروبي - أمريكي فحسب، وأغفالها لكل ما سوى ذلك - وفي مقابل هذا الاتهام الصريح لموقف شومبيتر نجد بعض المفكرين الذين يبرثون ساحة - حيث يذهبون الى أنه ربما لم يكن على علم أبداً بتلك الكتابات العربية الاسلامية السابقة، والميكرة عن كتابات فلاسفة اللاهوت في أوروبا القرون الوسطى (ومن هؤلاء العلماء، على سبيل المثال: وفجانج ستوبلر "Wolfgang Stöpler"، من جامعة ميتشيجان "Mitchigan"، وإدوارد ماسون "Edward Mason" من جامعة هارفارد "Harvard"، وويسلي ليونتيفت "Wassily Leontieft" من جامعة نيويورك، ويول سامويلسون "Paul Samuelson" من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (Massachusetts Institute of Technology).

٨ - ولزيد من التفاصيل وأسماء المراجع انظر على سبيل المثال : كتاب م. ا. مانان "M.A. Mannan" المعنون "الاقتصاد الاسلامي" (لاهور، باكستان، مطبوعات أشرف، سنة ١٩٨٠).

٩ - يشير أوبريان "O' Brien" الى تلك البساطة التي كانت سمة العلاقات الاجتماعية بين الناس في العصور الوسطى، حيث كانت العلاقات الانسانية بين الأفراد هي الحاكمة والمهيمنة على غيرها من الاعتبارات، بينما صار العامل المسيطر على هذه العلاقات في عصرنا الحاضر هو عامل المنفعة وتبادل المصالح بين الناس (انظر أوبريان، ص ١٠).

١٠ - في الحقيقة كان ذلك النوع من أنواع الانتقال هو الأساس الذي بنى عليه المؤرخ الاقتصادي الفرنسي هنري بيرين "Henry Pirenne" (١٨٦٢ - ١٩٢٥) فكرته التي أثارت كثيراً من الخلاف حولها منذ عشرات السنين. وقد تناولت فكرته هذه الانتقال من من الفترة الساكنة في تاريخ أوروبا قبل العصور الوسطى، الى عهد جديد من البحث وإعادة تفسير كل شيء (انظر كتاب هافيجهيرست Havighurst، المقدمة ص ٨). وهذا الانتقال الذي عاشته أوروبا (فانتقلت به الى مشارف عصر النهضة) كان يرجع بصفة أساسية الى ما تم بين أوروبا والحضارة العربية الاسلامية من وجوه الاتصال.

١١ - هذا النوع من العقود يُعرف في اللغة العربية باسم "المضاربة" وهو عقد مكتوب بين طرفين لإنشاء مشروع تجارى مشترك يمول فيه أحدهما المشروع برأس المال السائل، بينما يُعير الطرف الآخر نشاط المشروع، ويتقاسم كل من الطرفين المكسب والخسارة (انظر كتاب ليب، ص ٩١).

١٢ - ونورد هنا نصين لعالين مشهورين، يتناولان هذا الموضوع بالشرح والتفسير: (١) ويقول النص الأول: «نحن الأوربيون مُصابون «ببقعة معتمة» في بصيرتنا تجعلنا نعجز عن أن نرى حقيقة ما ندين به للإسلام من فضل في بناء نهضتنا. فأحياناً نهون من أهمية التأثيرات الإسلامية على تراثنا أو نهون من اتساع نطاقها، وأحياناً نتخطاها بالكامل ونُغفلها اغفلاً تاماً. وأنه ليتعين علينا أن نعترف بهذا الفضل الذي ندين به للإسلام في بناء نهضتنا، وأن يكون اعترافنا به اعترافاً صريحاً شافياً وذلك حتى يمكن للروابط التي تصلنا بالعرب والمسلمين أن تكون روابط جيدة وطيبة. أما إذا حاولنا أن نتعاسى عن فضل الإسلام علينا، أو ننكر هذا الفضل، فلا يدل ذلك على شيء إلا على اتصافنا بعنجهية فارغة لا أساس لها» (انظر كتاب وات Watt، سنة ١٩٧٢، ص ٢). (٢) ويقول النص الثاني: «أنه لمن المفارقات التاريخية المظلومة، أن ننظر إلى تراث العصور الوسطى في أوروبا، فنهون من شأن إسهامات المسلمين الفكرية في هذا التراث، مع أن هذه التأثيرات هي التي طبعت الغرب بطابعها واستمر تأثيرها سارياً فيما تلا هذه الفترة من قرون» (انظر كتاب وايت White ص ٤).

١٣ - من الأمور اللافتة للنظر والجديرة بالتسجيل، أن كثيراً من مؤرخي العصور الوسطى يعترفون بأن الإمام الغزالي كان له أعظم التأثير على القديس توما الأكويني سواء أتم هذا التأثير مباشرة، أم عبر ألبرتوس ماجنوس Albertos Magnus وهو أستاذ توما الأكويني (١٢٠٦ - ١٢٨٠)، أم عبر معاصريه راييموند مارتنين Raymund Martin (توفي سنة ١٢٨٥). وقد أصبحت كُتبُ الإمام الغزالي، بما فيها أعظم كتبه «أحياء علوم الدين» متاحة للمفكرين الأوروبيين باللغة اللاتينية حتى ما قبل سنة ١١٥٠ م (انظر كتاب مايرز Meyers ص ٢٩). زد على ذلك، أن راييموند مارتنين الذي كان يعرف اللغة العربية نقل نقلاً كاملاً إلى كتابه المعنون بـ «سيف الايمان» الكثير من كتابات الغزالي وأدمجها فيه. وسواء أكان هذا النقل مباشراً من كتابات الغزالي، أم عبر مؤلفات بار هاربروس Bar Harbraeus (وهو قسيس سوري كان يعرف باسم ألفرَج في العالم الإسلامي، وهو الذي ونسخ فصولاً عديدة من كتب الغزالي بدون الإشارة

Bibliography

- Afnan, Soheil M., *Avicenna: His Life and Works*, George Allen & Unwin, Ltd., London, 1958.
- Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica*, 3 vols., Benziger Brothers, Inc., New York, 1947.
- Ashly, William J. *An Introduction to English Economic History and Theory*, 2 vols., London, 1888 and 1893.
- Beckingham, C.F., "Misconceptions of Islam: Medieval and Modern," *Journal of Royal Society of Arts*, September 1976.
- Bernardelli, H., "The Origins of Modern Economic Theory," *Economic Record*, vol. 37, pp. 320-338, September 1961.
- Boulakia, H., David C., "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist," *Journal of Political Economy*, vol. 79, no. 5, pp. 1105-1118, September-October 1971.
- Butler, Pierce, "Fifteenth Century of Arabic Authors in Latin Translation," in the *McDonald Presentation Volume*, Books for Libraries, Inc., pp. 63-70, Freeport, N.Y., 1933.
- Callus, D.A., *Robert Grosseteste: Scholar and Bishop*, Clarendon Press, Oxford University Press, London.
- Chejne, Anwar, "The Role of Al-Andalus in the Movement of Ideas Between Islam and the West," in Khalil I. Semaan, ed., *Islam and the West. Aspects of Intercultural Relations*, State University of New York Press, Albany, N.Y., 1980.
- Collier's Encyclopedia, vol. 13, McMillan Educational Corporation, New York, 1979, (article on "Islam," Edward J. Jurji, pp. 312-313).
- Copelston, F.C., *A History of Medieval Philosophy*, Harper & Row Publishers, New York, 1972.
- Crombie, A.C., *Medieval and Early Modern Science*, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1963.
- Daniel, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*, Aldine Publishing Company, Chicago, Ill., 1966.
- , *The Cultural Barrier: Problem in the Exchange of Ideas*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1975.

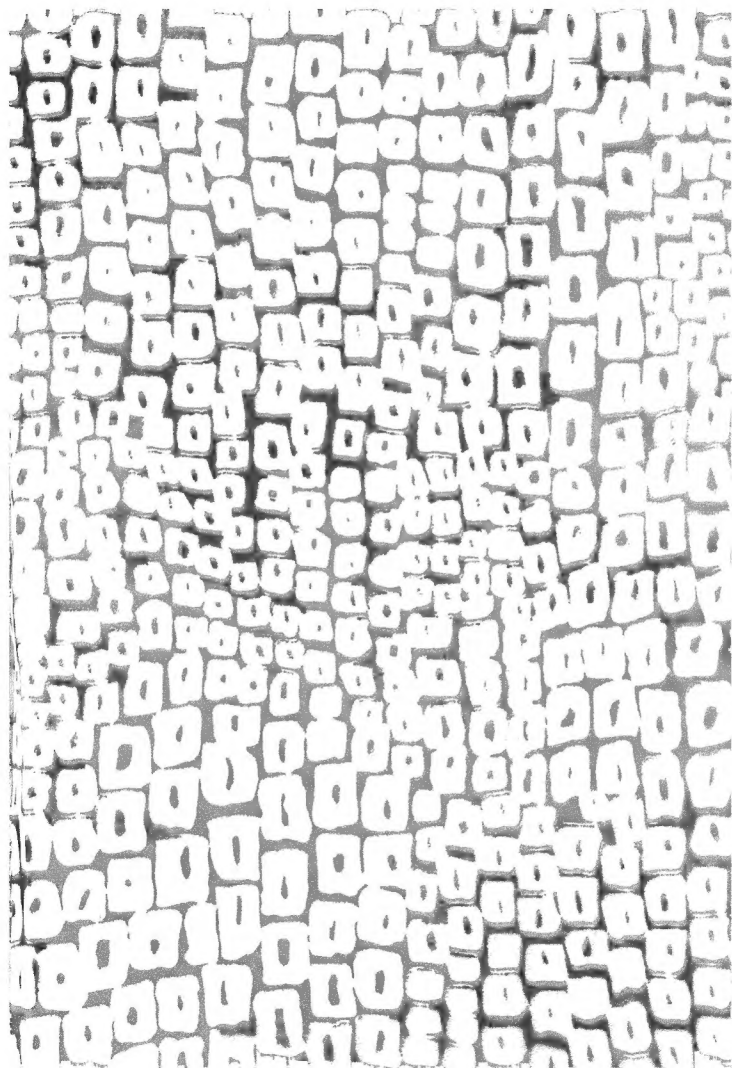
- , *The Arab and Medieval Europe*, Longman Group Limited, London, 1975.
- Draper, John W., *History of the Intellectual Development of Europe*, 2 vols., Harper & Row Publishers, New York, 1876 and 1904.
- Durant, Will, *The Story of Civilization: The Age of Faith*, vol. 4, Simon & Schuster, New York, 1950.
- Essid, M. Yassine, "Islamic Economic Thought," in S. Todd Lowry, *Pre-Classical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment*, Kluwer Academic Publishers, Boston, Mass., 1987.
- Forget, J., "De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique," *Revue Néo-Scholastique*, pp. 385-410, October 1984.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihya Ulum al Din (Revival of the Religious Sciences)*, 4 vols., Dar al Nadwah, Beyrouth, Lebanon, no date.
- Ghazanfar, S.M., "Explorations in Economic Thought: Contributions of Arab Scholastics during Early Medieval Period," presented to the *Annual Meeting of the American Economic Association*, Atlanta, Ga., December 1989.
- and A. Azim Islahi, "Economic Thought of an Arab Scholastic: Abu Hamid Al-Ghazali (1058-1111 ad)," *History of Political Economy*, vol. 22, no. 2, pp. 281-403, Autumn 1990.
- Gouhen, A.M., *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale*, Paris, 1944.
- Gordon, Barry, *Economic Analysis Before Adam Smith*, Harper & Row, Publishers, Inc., New York, 1975.
- Hammond, R., *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, Hobson Press, New York, 1947.
- Harris, C.R.S., *Duns Scotus*, 2 vols., The Humanities Press, New York, 1959.
- Haskins, C.H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, G.B., 1927.
- Havighurst, Alfred F., ed., *The Pirenne Thesis: Analysts, Criticism and Revision*, D.C. Heath & Co., Lexington, Mass., 1969.
- Heaton, Herbert, *Economic History of Europe*, Harper & Brothers Publishers, New York, revised edition, 1948.
- Kramers, J.H., "Geography and Commerce," in Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam*, Clarendon Press, Oxford, 1934.
- Labib, Subhi Y., "Capitalism in Medieval Islam," *Journal of Economic History*, vol. 4, pp. 178-196, 1944.
- Langholm, Otto, *Price and Value in the Aristotelian Tradition*, Universitetsforlaget, Oslo, Norway, Columbia University Press, New York, 1979.

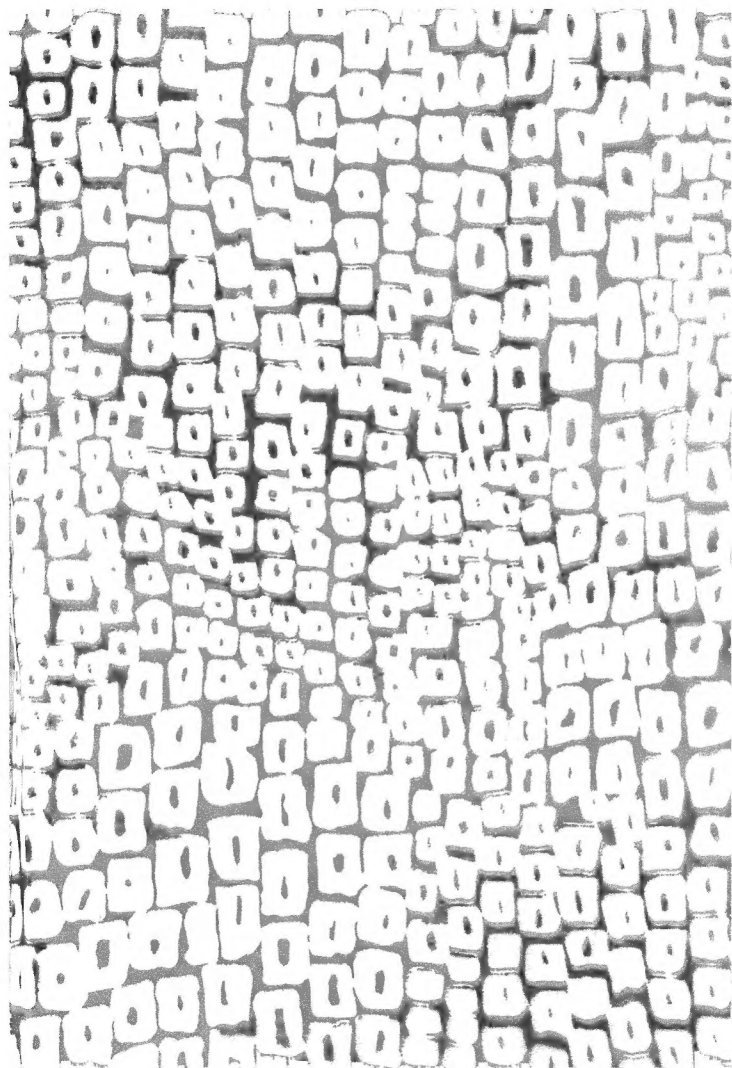
- Leff, Gordon, *Medieval Thought*, Quadrangle Books, Inc., Chicago, Ill., 1958.
- Lowry, S. Todd, *The Archeology of Economic Ideas: The Classical Greek Tradition*, Duke University Press, Durham, N.C., 1987.
- Lowry, S. Todd, ed., *Pre-Classical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment*, Kluwer Academic Publishers, Boston, Mass., 1987.
- Mannan, M.A., *Islamic Economics: Theory and Practice*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, Pakistan, 1980.
- Mehren, A.F., "Algazel, Maqasid al-falasfat, quoted by St. Thomas in Summum Algazel," *Annales de philosophie chrétienne*, vol. XX, Paris, 1890.
- Myers, Eugene A., *Arabic Thought and the Western World*, Frederick Ungar Publishing Co., Inc., New York, 1964.
- Newman, Philip, et al., eds., *Source Readings in Economic Thought*, W.W. Norton & Co., Inc., New York, 1954.
- O'Brien, George, *An Essay on Medieval Economic Teaching*, Longman, Green & Co., London, 1920.
- O'Leary, De Lacy, *Arabic Thought and its Place in History*, Kegan Paul, Tench, Trubner & Co., Ltd., New York, 1922.
- Palacios, M. Asin, "Contact de la spiritualité musulmane et de la spiritualité chrétienne," *L'Islam et l'Occident*, 1935.
- Plessner, Martin, *Der Oikonomikos des Neuphythagoras "Bryson" und sein Einfluss auf die Islamischen Wissenschaften*, Heidelberg, Germany, 1928.
- Pribram, Karl, *A History of Economic Reasoning*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md., 1983. (In French, *Histoire du raisonnement économique*, Economica, Les fondements de la pensée économique, 1986).
- Renan, Ernest, *Averroès et l'Averroïsme*, Calmann Lévy, Paris, 1938.
- Rescher, Nicholas, *Studies in Arabic Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Penn., 1966.
- Roll, Eric, *A History of Economic Thought*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 3rd ed., 1953.
- Roover, Raymond de, "The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy," in James A. Gherity, ed., *Economic Thought: A Historical Anthology*, Random House, New York, 1965.
- Said, Edward, *Covering Islam*, Pantheon Books, New York, 1981.
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, 3 vols., Williams and Wilkins, Baltimore, Md., 1927-1949.
- Schacht, Joseph, and C.E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1974.
- Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York, 1954. (In French, "L'âge des fondateurs, des origines à 1790," *Histoire de l'analyse économique*, Paris, Gallimard, Sciences Humaines, 1983.)
- Sharif, M.M., ed., *A History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1966.

- Sheikh, M. Saeed, *Islamic Philosophy*, The Octagon Press, London, 1982.
- Spengler, Joseph J., and William R. Allen, eds., *Essays in Economic Thought: Aristotle to Marshall*, Rand McNally & Co., Chicago, Ill., 1960.
- Spengler, Joseph J., "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun," *Contemporary Studies in Society and History*, vol. VI, no. 3, pp. 268-306, 1964.
- Spiegel, Henry W., ed., *The Development of Economic Thought*, John Wiley & Sons, Inc., New York, abridged edition, 1964.
- Udovitch, Abraham L., *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1970.
- Viner, Jacob, "Religious Thought and Economic Society: Four Chapters of an Unfinished Work," *History of Political Economy*, vol. 10, no. 1, Spring 1978.
- Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1963.
- , *Islamic Surveys: The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1972.
- Wensinck, A.J., *La Pensée de Ghazzali*, Paris, 1940.
- White, Lynn, Jr., "Medieval Borrowings from Further Asia," *Medieval and Renaissance Studies* 5, Proceedings of the Southeastern Institute for Medieval and Renaissance Studies, Chapel Hill, N.C., pp. 3-26, Summer 1969.
- Wustenfelf, F., *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, Göttingen, Germany, 1877.

一、

四三







Bibliotheca Alexandrina



0532117